Rev. W. R. Thompson, D. D.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/divithomaeaquina0005thom

DIVI THOMAE

AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

VOLUMEN QUINTUM.

DIVI

THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DOCTORIS ANGELICI

A LEONE XIII P. M.

GLORIOSE REGNANTE

CATHOLICARUM SCHOLARUM PATRONI COELESTIS

RENUNCIATI

SUMMA THEOLOGICA

EDITIO ALTERA ROMANA

AD EMENDATIORES EDITIONES

IMPRESSA

ET NOVITER ACCURATISSIME RECOGNITA

TERTIAE PARTIS SUPPLEMENTUM.

Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ROMAE

EX TYPOGRAPHIA FORZANI ET S.

M DCCC XCIV

Editio aureo numismate donata a Summo Pontifice Leone XIII.

230.211.1
T35
v.5
BX
1749
T48
1894
v.5

FORZANI ET SODALIS, officinatores librarii, Romae.

INDEX

QUAEST. & ARTIC. SUPPLEMENTI TERTIAE PARTIS

QUAESTIO I.

De partibus poenitentiae in speciali, et primo de contritione.

1. Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi.
2. Utrum sit actus virtutis.
3. Utrum attritio possit fieri contritio.

QUAESTIO II.

De obiecto contritionis.

1. Utrum homo debeat conteri de poenis, et non solum de culpa.
2. Utrum contritio esse debeat de originali.
3. Utrum de omni actuali commisso.
4. Utrum de omni peccato actuali committendo.
5. Utrum de peccato alieno.
6. Utrum de singulis peccatis mortalibus.

QUAESTIO III.

De quantitate contritionis.

1. Utrum contritio sit major dolor, qui esse possit in natura.
2. Utrum possit esse nimis magnus dolor.
3. Utrum possit esse major dolor de uno peccato, quam de alio.

QUAESTIO IV.

De tempore contritionis.

1. Utrum tota ista vita sit tempus contritionis.
2. Utrum expediat continue conteri de peccato.
3. Utrum animae separatae contristentur de peccatis.

QUAESTIO V.

De effectu contritionis.

1. Utrum remissio peccatorum sit effectus contritionis.
2. Utrum contritio possit totaliter auferre reatum poenae.
3. Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

QUAESTIO VI.

De confessione, et ejus necessitate.

1. Utrum confessio sit necessaria ad salutem.
2. Utrum sit de jure naturali.
3. Utrum omnes teneantur ad confessionem.
4. Utrum quis possit confiteri peccatum, quod non habet.
5. Utrum teneamur statim confiteri peccatum.
6. Utrum possit cum aliquo dispensari, ne homini confiteatur.

QUAESTIO VII.

De confessionis quidditate.

1. Utrum Augustinus convenienter confessionem definiat, quod confessio est, per quam morbus latens cum spe veniae aperitur.
2. Utrum confessio sit actus virtutis.
3. Utrum sit actus virtutis poenitentiae.

QUAESTIO VIII.

De ministro confessionis.

1. Utrum sit necessarium confiteri sacerdoti.
2. Utrum liceat in aliquo casu alteri confiteri, quam sacerdoti.
3. Utrum aliquis non sacerdos possit audire in confessione peccata venialia extra casum necessitatis.
4. Utrum sit necessarium confiteri proprio sacerdoti.
5. Utrum possit aliquis alteri sacerdoti confiteri, quam proprio, ex privilegio, vel mandato superioris.
6. Utrum moriens possit absolvi a quolibet sacerdote.

469595

7. Utrum poena temporalis taxetur secundum quantitatem culpae.

QUAESTIO IX.

De qualitate confessionis.

1. Utrum confessio possit esse informis.
2. Utrum oporteat confessionem integram esse.
3. Utrum quis possit per alium, vel per scriptum confiteri.
4. Utrum illae sexdecim conditiones, quae assignantur a magistris, requirantur in confessione.

QUAESTIO X.

De effectu confessionis.

1. Utrum confessio liberet a morte peccati.
2. Utrum liberet aliquo modo a poena.
3. Utrum aperiat paradisum.
4. Utrum tribuat spem salutis.
5. Utrum confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

QUAESTIO XI.

De sigillo confessionis.

1. Utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea, quae sunt sub sigillo confessionis.
2. Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia, quam quae habita sunt in confessione.
3. Utrum solus sacerdos sigillum confessionis habeat.
4. Utrum sacerdos possit revelare confessionem de licentia confitentis.
5. Utrum teneatur celare ea, quae etiam aliter novit.

QUAESTIO XII.

De satisfactione, et ejus quidditate.

1. Utrum satisfactio sit virtus, vel actus virtutis.
2. Utrum sit actus justitiae.
3. Utrum definitio satisfactionis convenienter assignetur ab Augustino.

QUAESTIO XIII.

De satisfactionis possibilitate.

1. Utrum homo possit satisfacere Deo.
2. Utrum unus pro alio possit satisfacere.

QUAESTIO XIV.

De qualitate satisfactionis.

1. Utrum homo possit de uno peccato sine alio satisfacere.
2. Utrum possit satisfacere existens extra charitatem de peccatis aliis sibi prius dimissis.
3. Utrum homini, postquam habuerit charitatem, satisfactio praecedens incipiat valere
4. Utrum opera satisfactoria extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria.
5. Utrum valeant ad mitigationem poenae infernalis.

QUAESTIO XV.

De his, per quae fit satisfactio.

1. Utrum oporteat fieri satisfactionem per opera poenalia.
2. Utrum flagella, quibus punimur a Deo in hac vita, sint satisfactoria.
3. Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria.

QUAESTIO XVI.

De suscipientibus hoc sacramentum.

1. Utrum poenitentia possit esse in innocentibus.
2. Utrum in sanctis, qui sunt in gloria.
3. Utrum in angelis bonis, vel malis.

QUAESTIO XVII.

De potestate clavium.

1. Utrum claves debeant esse in ecclesia.
2. Utrum clavis sit potestas ligandi, ac solvendi.
3. Utrum sint duae, vel una tantum.

QUAESTIO XVIII.

De effectu clavium.

1. Utrum potestas clavium se extendat ad culpae remissionem.
2. Utrum se extendat ad remissionem poenae.
3. Utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare.
4. Utrum sacerdos possit ligare, et solvere secundum proprium arbitrium.

QUAESTIO XIX.

De ministris clavium.

1. Utrum sacerdos legalis claves habuerit.
2. Utrum Christus claves habuerit.
3. Utrum soli sacerdotes claves habeant.
4. Utrum sancti viri non sacerdotes claves habeant, vel usum.
5. Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem.
6. Utrum schismatici, haeretici, excommunicati, suspensi, degradati habeant usum clavium.

QUAESTIO XX.

De his, in quos usus clavium exerceri potest

1. Utrum sacerdos possit uti clave, quam habet, in quemlibet hominem.
2. Utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere.
3. Utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

QUAESTIO XXI.

De excommunicatione.

1. Utrum convenienter definiatur excommunicatio.

2. Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare.
3. Utrum aliquis sit excommunicandus pro aliquo damno temporali.
4. Utrum excommunicatio injuste lata aliquem habeat effectum.

QUAESTIO XXII.

De his, qui possunt excommunicare, et excommunicari.

1. Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.
2. Utrum non sacerdos possit excommunicare.
3. Utrum excommunicatus, vel suspensus possit excommunicare.
4. Utrum aliquis seipsum, vel aequalem, vel superiorem possit excommunicare.
5. Utrum aliqua communitas possit excommunicari.
6. Utrum semel excommunicatus possit iterum excommunicari.

QUAESTIO XXIII.

De participatione cum excommunicatis.

1. Utrum liceat excommunicato communicare in puris corporalibus.
2. Utrum partecipans excommunicato sit excommunicatus.
3. Utrum participare excommunicato in casibus non concessis sit sempre peccatum mortale.

QUAESTIO XXIV.

De absolutione ab excommunicatione.

1. Utrum quilibet sacerdos possit suum subditum absolvere ab excommunicatione.
2. Utrum aliquis invitus possit absolvi.
3. Utrum possit absolvi ab una excommunicatione, et non ab alia.

QUAESTIO XXV.

De indulgentia.

1. Utrum per indulgentias possit aliquid remitti de poena satisfactoria.
2. Utrum indulgentiae tantum valeant, quantum sonant.
3. Utrum sit indulgentia facienda pro temporali subsidio.

QUAESTIO XXVI.

De his, qui possunt indulgentias facere.

1. Utrum sacerdos parochialis possit indulgentias facere.
2. Utrum diaconus, vel non sacerdos possit indulgentias facere.
3. Utrum episcopus possit indulgentias facere.
4. Utrum existens in peccato mortali possit indulgentias facere.

QUAESTIO XXVII.

De his, quibus valent indulgentiae.

1. Utrum indulgentiae valeant existentibus in peccato mortali.
2. Utrum valeant religiosis.
3. Utrum valeant illis, qui non faciunt id, pro quo dantur.
4. Utrum valeant illis, qui dant.

QUAESTIO XXVIII.

De solemni ritu poenitentiae.

1. Utrum aliqua poenitentia possit publicari, vel solemnizari.
2. Utrum solemnis poenitentia possit iterari.
3. Utrum publica poenitentia sit imponenda.

QUAESTIO XXIX.

De sacramento extremae unctionis.

1. Utrum extrema unctio sit sacramentum.
2. Utrum sit unum sacramentum.
3. Utrum hoc sacramentum sit a Christo institutum.
4. Utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti.
5. Utrum oporteat oleum esse consecratum.
6. Utrum materia hujus sacramenti debeat per episcopum consecrari.
7. Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.
8. Utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem deprecativam.
9. Utrum praedicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

QUAESTIO XXX.

De effectu hujus sacramenti.

1. Utrum extrema unctio valeat ad remissionem omnium peccatorum.
2. Utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti.
3. Utrum hoc sacramentum imprimat characterem.

QUAESTIO XXXI.

De ministro hujus sacramenti.

1. Utrum laicus possit conferre hoc sacramentum.
2. Utrum diaconus.
3. Utrum solus episcopus

QUAESTIO XXXII.

Quibus hoc sacramentum conferri debet et in qua parte.

1. Utrum hoc sacramentum debeat conferri sanis.
2. Utrum in qualibet infirmitate.
3. Utrum furiosis, et amentibus.
4. Utrum pueris.
5. Utrum totum corpus debeat inungi.

6. Utrum convenienter determinentur partes, in quibus inungitur.
7. Utrum mutilati in praedictis partibus tantum inungi debeant.

QUAESTIO XXXIII.

De iteratione hujus sacramenti.

1. Utrum hoc sacramentum debeat iterari.
2. Utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

QUAESTIO XXXIV.

De sacramento ordinis.

1. Utrum ordo in Ecclesia esse debeat.
2. Utrum convenienter definiatur.
3. Utrum sit sacramentum.
4. Utrum ejus forma convenienter exprimatur.
5. Utrum hoc sacramentum materiam habeat.

QUAESTIO XXXV.

De effectu hujus sacramenti.

1. Utrum in sacramento ordinis gratia gratum faciens conferatur.
2. Utrum imprimatur character.
3. Utrum sacramentum ordinis supponat characterem baptismalem.
4. Utrum praesupponat characterem confirmationis.
5. Utrum character unius ordinis praesupponat characterem alterius.

QUAESTIO XXXVI.

De qualitate suscipientium.

1. Utrum in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitae.
2. Utrum requiratur scientia totius scripturae.
3. Utrum ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradus consequatur.
4. Utrum promovens ad ordines indignum peccet.
5. Utrum in peccato existens possit sine peccato uti ordine suscepto.

QUAESTIO XXXVII.

De distinctione ordinum.

1. Utrum ordo debeat in plures distingui.
2. Quot sint ordines.
3. Utrum debeant distingui per sacros, et non sacros.
4. Utrum actus ordinum convenienter assignentur.
5. Utrum ordinum characteres imprimantur.

QUAESTIO XXXVIII.

De conferentibus hoc sacramentum.

1. Utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre.
2. Utrum haereticus, vel quicumque ab Ecclesia praecisus possit hoc sacramentum conferre.

QUAESTIO XXXIX.

De impedimentis hujus sacramenti.

1. Utrum sexus foemineus impediat hujus sacramenti susceptionem.
2. Utrum carentia usus rationis.
3. Utrum servitus.
4. Utrum homicidium.
5. Utrum illegitima nativitas.
6. Utrum defectus membrorum.

QUAESTIO XL.

De his, quae annexa sunt sacramento ordinis.

1. Utrum ordinati debeant habere coronae rasuram.
2. Utrum corona sit ordo.
3. Utrum per acceptionem coronae abrenunciet aliquis bonis corporalibus.
4. Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse potestas episcopalis.
5. Utrum episcopatus sit ordo.
6. Utrum supra episcopos sit alia superior potestas.
7. Utrum vestes ministrorum sint convenienter institutae.

QUAESTIO XLI.

De sacramento matrimonii.

1. Utrum matrimonium sit de jure naturali.
2. Utrum cadat sub praecepto.
3. Utrum ejus actus sit licitus.
4. Utrum possit esse meritorius.

QUAESTIO XLII.

De matrimonio, inquantum est sacramentum

1. Utrum sit sacramentum.
2. Utrum debuerit institui ante peccatum.
3. Utrum conferat gratiam.
4. Utrum carnalis copula sit de integritate matrimonii.

QUAESTIO XLIII.

De matrimonio quantum ad sponsalia.

1. Quid sint sponsalia.
2. Qui possint contrahere sponsalia.
3. Utrum sponsalia dirimi possint.

QUAESTIO XLIV.

De matrimonii definitione.

1. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.
2. Utrum convenienter nominetur.
3. Utrum convenienter definiatur.

QUAESTIO XLV

De consensu matrimonii.

1. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.
2. Utrum oporteat consensum exprimere per verba.

3. Utrum consensus per verba de futuro faciat matrimonium.
4. Utrum consensus etiam per verba expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium.
5. Utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium.

QUAESTIO XLVI.

De consensu, cui advenit juramentum, vel copula carnalis.

1. Utrum juramentum consensui per verba de futuro expresso adjunctum faciat matrimonium.
2. Utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

QUAESTIO XLVII.

De consensu coacto.

1. Utrum aliquis consensus possit esse coactus.
2. Utrum aliqua coactio cadat in constantem virum.
3. Utrum consensus coactus tollat matrimonium.
4. Utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis.
5. Utrum consensus conditionatus faciat matrimonium.
6. Utrum aliquis possit cogi a patre ad faciendum matrimonium.

QUAESTIO XLVIII.

De objecto consensus.

1. Utrum consensus, qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.
2. Utrum consensus propter aliquam causam inhonestam faciat matrimonium.

QUAESTIO XLIX.

De bonis matrimonii.

1. Utrum debeat habere aliqua bona, quibus excusetur.
2. Utrum sufficienter bona illa assignentur.
3. Utrum bonum sacramenti sit principalius inter alia bona.
4. Utrum actus matrimonii per praedicta bona a peccato excusetur.
5. Utrum sine eis aliquando excusari possit.
6. Utrum, quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

QUAESTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali.

Utrum in matrimonio possint esse aliqua impedimenta.

QUAESTIO LI.

De impedimento erroris.

1. Utrum error de sui natura matrimonium impediat.
2. Utrum omnis error.

QUAESTIO LII.

De impedimento conditionis servitutis.

1. Utrum conditio servitutis impediat matrimonium.
2. Utrum servus sine consensu domini sui possit matrimonium contrahere.
3. Utrum aliquis possit se servum facere, postquam uxoratus est, sine consensu uxoris.
4. Utrum nati debeant sequi conditionem patris, vel matris.

QUAESTIO LIII.

De impedimento voti, et ordinis.

1. Utrum votum simplex dirimat matrimonium.
2. Utrum votum solemne.
3. Utrum sacer ordo impediat matrimonium.
4. Utrum post matrimonium possit aliquis ordines suscipere.

QUAESTIO LIV.

De impedimento consanguinitatis.

1. Utrum consanguinitas convenienter definiatur.
2. Utrum convenienter distinguatur per gradus, et lineas.
3. Utrum de jure naturali matrimonium convenienter impediatur per aliquos gradus.
4. Utrum gradus matrimonium impedientes possint per Ecclesiam taxari.

QUAESTIO LV.

De impedimento affinitatis.

1. Utrum affinitas ex matrimonio causetur.
2. Utrum maneat post mortem viri, vel uxoris.
3. Utrum causetur ex illicito concubito.
4. Utrum ex sponsalibus.
5. Utrum affinitas sit causa affinitatis.
6. Utrum affinitas impediat matrimonium.
7. Utrum habeat per seipsam gradus.
8. Utrum gradus affinitatis extendantur, sicut gradus consanguinitatis.
9. Utrum matrimonium, quod est inter consanguineos, et affines, sit semper per divortium dirimendum.
10. Utrum ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis.
11. Utrum in tali casu sit procedendum per testes.

QUAESTIO LVI.

De impedimento cognationis spiritualis.

1. Utrum cognatio spiritualis impediat matrimonium.
2. Ex qua causa contrahatur.
3. Inter quos contrahatur.
4. Utrum transeat a viro in uxorem.
5. Utrum transeat ad filios carnales patris spiritualis.

QUAESTIO LVII.

De cognatione legali, quae est per adoptionem.

1. Quid sit adoptio.
2. Utrum ex ea aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens.
3. Inter quas personas contrahatur.

QUAESTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficii, furiae, et amentiae.

1. Utrum frigiditas matrimonium impediat.
2. Utrum maleficium.
3. Utrum furia, vel amentia.
4. Utrum incestus.
5. Utrum defectus aetatis.

QUAESTIO LIX.

De disparitate cultus, quae matrimonium impediat.

1. Utrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli.
2. Utrum inter infideles possit esse matrimonium.
3. Utrum alter conjugum ad fidem conversus possit commorari cum infideli nolente converti.
4. Utrum fidelis possit infidelem relinquere.
5. Utrum eo dimisso possit alium ducere.
6. Utrum propter alia peccata possit homo relinquere uxorem, sicut propter infidelitatem.

QUAESTIO LX.

De uxoricidio.

1. Utrum in aliquo casu liceat occidere uxorem.
2. Utrum uxoricidium impediat matrimonium.

QUAESTIO LXI.

De impedimento matrimonii, quod est votum solemne.

1. Utrum alter conjugum, altero invito, possit post carnalem copulam religionem intrare.
2. Utrum ante copulam carnalem possit intrare.
3. Utrum, altero intrante, alter possit alteri nubere.

QUAESTIO LXII.

De impedimento, quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio.

1. Utrum liceat viro uxorem dimittere causa fornicationis
2. Utrum ad hoc teneatur.
3. Utrum proprio judicio eam dimittere possit.
4. Utrum vir, et uxor sint aequalis conditionis.
5. Utrum post divortium debeant remanere innupti.
6. Utrum post divortium possint reconciliari.

QUAESTIO LXIII.

De secundis nuptiis.

1. Utrum secundae nuptiae sint licitae.
2. Utrum sint sacramentales.

QUAESTIO LXIV.

De annexis matrimonio, et debiti redditione.

1. Utrum alter conjugum teneatur alteri conjugum debitum reddere.
2. Utrum aliquando debeat reddere non poscenti.
3. Utrum vir, et uxor in hoc sint aequales.
4. Utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur.
5. Utrum impediat debiti petitionem.
6. Utrum petens tempore sacro peccet mortaliter.
7. Utrum reddere teneatur tempore festivo.

QUAESTIO LXV

De bigamia.

1. Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae.
2. Utrum aliquando fuerit licitum.
3. Utrum habere concubinam sit contra legem naturae.
4. Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale.
5. Utrum aliquando fuerit licitum habere concubinam.

QUAESTIO LXVI.

De bigamia, et irregularitate ex ea contracta.

1. Utrum illi bigamiae, quae est ex hoc, quod aliquis duas uxores successive habuerit, sit annexa irregularitas.
2. Utrum qui duas uxores habuerit simul, vel successive, irregularitatem contrahat.
3. Utrum qui non accepit virginem, contrahat irregularitatem.
4. Utrum bigamia per baptismun solvatur.
5. Utrum cum bigamo liceat dispensare.

QUAESTIO LXVII.

De libello repudii.

1. Utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturae.
2. Utrum repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem.
3. Utrum sub lege Moysi fuerit licitum.
4. Utrum liceat uxorem repudiare, et alteram accipere.
5. Utrum liceat uxorem repudiatam iterum ducere.
6. Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.
7. Utrum omnes causae repudii debuerint scribi in libello.

QUAESTIO LXVIII.

De filiis illegitime natis.

1. Utrum filii, qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

2. Utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare.
3. Utrum possint legitimari.

QUAESTIO LXIX.

De his, quae spectant ad resurrectionem, et primo de loco animarum post mortem.

1. Utrum animabus defunctorum assignentur receptacula.
2. Utrum statim post mortem deducantur ad coelum, vel ad infernum.
3. Utrum existentes in paradiso, vel in inferno egredi valeant.
4. Utrum idem sit sinus Abrahae, et limbus.
5. Utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum.
6. Utrum limbus puerorum sit idem, quod limbus patrum.
7. Utrum debeant tot receptacula distingui.

QUAESTIO LXX.

De qualitate animae exeuntis a corpore, et poena ei inflicta ab igne corporeo.

1. Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae.
2. Utrum in ea remaneant actus dictarum potentiarum.
3. Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

QUAESTIO LXXI.

De suffragiis mortuorum.

1. Utrum suffragia facta per unum prosint alteri.
2. Utrum mortui juvari possint ex operibus vivorum.
3. Utrum suffragia facta per peccatores mortuis prosint.
4. Utrum facientibus prosint.
5. Utrum prosint existentibus in inferno.
6. Utrum prosint existentibus in purgatorio.
7. Utrum pueris existentibus in limbo.
8. Utrum aliquo modo existentibus in patria.
9. Utrum oratio, missa, et eleemosyna prosint.
10. Utrum indulgentiae mortuis prosint.
11. Utrum cultus exequiarum eis prosint.
12. Utrum suffragia magis prosint eis, pro quibus fiunt, quam aliis.
13. Utrum facta pro multis tantum valeant, ac si essent facta pro uno.
14. Utrum tantum illis, pro quibus non fiunt, quantum illis, pro quibus fiunt.

QUAESTIO LXXII.

De oratione respectu sanctorum, qui sunt in patria.

1. Utrum orationes nostrae cognoscantur a sanctis.
2. Utrum sanctos interpellare debeamus.
3. Utrum semper exaudiantur, effusis pro nobis orationibus

QUAESTIO LXXIII.

De signis, quae judicium praecedent.

1. Utrum judicium praecedent aliqua signa.
2. Utrum secundum veritatem sol, et luna obscurari debeant.
3. Utrum virtutes coelorum movebuntur.

QUAESTIO LXXIV.

De igne ultimae conflagrationis.

1. Utrum aliqua mundi purgatio sit futura.
2. Utrum per ignem futura sit.
3. Utrum ille ignis sit idem specie cum igne elementari.
4. Utrum sit superiores coelos purgaturus.
5. Utrum alia elementa sit consumpturus.
6. Utrum omnia elementa sit purgaturus.
7. Utrum praecedat judicium, vel sequatur.
8. Utrum per illum ignem consumendi sint homines.
9. Utrum ille ignis reprobos involvet.

QUAESTIO LXXV.

De resurrectione.

1. Utrum resurrectio corporum sit futura.
2. Utrum sit omnium generaliter.
3. Utrum sit generalis, vel miraculosa.

QUAESTIO LXXVI.

De causa resurrectionis.

1. Utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis.
2. Utrum vox tubae.
3. Utrum angeli.

QUAESTIO LXXVII.

De tempore, et modo resurrectionis.

1. Utrum tempus resurrectionis debeat differri usque in finem saeculi.
2. Utrum tempus illud sit occultum.
3. Utrum fiet noctis tempore.
4. Utrum resurrectio sit futura subito, an successive.

QUAESTIO LXXVIII.

De termino resurrectionis.

1. Utrum mors sit terminus a quo resurrectionis in omnibus.
2. Utrum cineres, vel pulveres.
3. Utrum illi cineres habeant naturalem inclinationem ad animam.

QUAESTIO LXXIX.

De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate.

1. Utrum corpus resurgat idem numero.
2. Utrum idem numero homo.

3. Utrum oporteat, eosdem pulveres ad easdem partes, in quibus prius erant, reverti.

QUAESTIO LXXX.

De integritate corporum resurgentium.

1. Utrum omnia membra corporis in ipso resurgant.
2. Utrum capilli, et ungues
3. Utrum humores.
4. Utrum illud, quod fuit de veritate humanae naturae.
5. Utrum quidquid fuit materialiter in corpore.

QUAESTIO LXXXI.

De qualitate resurgentium.

1 Utrum omnes resurgent in eadem aetate
2. Utrum in aequali statura.
3. Utrum in eodem sexu
4. Utrum in vita animali.

QUAESTIO LXXXII.

De conditionibus beatorum resurgentium.

1. Utrum sancti resurgant quoad corpora impassibilia.
2. Utrum aequalis impassibilitas erit in omnibus.
3. Utrum illa impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat.
4. Utrum sint in eis omnes sensus in actu.

QUAESTIO LXXXIII.

De subtilitate corporum beatorum.

1. Utrum subtilitas sit proprietas corporum beatorum.
2. Utrum ratione hujus subtilitatis possit corpus gloriosum esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.
3. Utrum per miraculum duo corpora possint esse in eodem loco simul.
4. Utrum duo corpora gloriosa possint esse simul in eodem loco.
5. Utrum corpus gloriosum aequalem sibi requirat locum.
6. Utrum corpus gloriosum sit palpabile.

QUAESTIO LXXXIV

De agilitate corporum beatorum.

1. Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.
2. Utrum movebuntur.
3. Utrum movebuntur in instanti.

QUAESTIO LXXXV.

De claritate corporum beatorum.

1. Utrum claritas inerit corporibus gloriosis.
2. Utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso.
3. Utrum corpus gloriosum videri poterit a corpore non glorioso.

QUAESTIO LXXXVI.

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium.

1. Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent.
2. Utrum eorum corpora erunt incorruptibilia.
3. Utrum erunt impassibilia.

QUAESTIO LXXXVII.

De cognitione, quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum, et demeritorum.

1. Utrum cognoscet quilibet homo in judicio peccata sua.
2 Utrum quilibet possit legere conscientiam alterius.
3 Utrum omnia merita, et demerita uno intuitu quis videre poterit.

QUAESTIO LXXXVIII.

De judicio generali, tempore, et loco, in quo fiet.

1. Utrum generale judicium sit futurum.
2. Utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem.
3. Utrum fiet tempore ignoto
4 Utrum fiet in valle Josaphat.

QUAESTIO LXXXIX.

De judicantibus, et judicandis in judicio generali.

1. Utrum aliqui homines judicaturi sint cum Christo.
2. Utrum voluntariae paupertati respondeat judiciaria potestas.
3. Utrum angeli sint judicaturi.
4. Utrum daemones exequentur sententiam judicis.
5. Utrum omnes homines appareant in judicio.
6. Utrum boni sint judicandi.
7. Utrum mali.
8. Utrum angeli.

QUAESTIO XC.

De forma judicis venientis ad judicium.

1. Utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus.
2. Utrum in forma humanitatis gloriosa apparebit
3. Utrum divinitas possit a malis sine gaudio videri.

QUAESTIO XCI.

De qualitate mundi post judicium.

1. Utrum innovatio mundi sit futura.
2. Utrum motus corporum coelestium cessabit.
3. Utrum corpora coelestia tunc magis fulgeant.
4. Utrum elementa majorem claritatem recipiant
5. Utrum animalia, et plantae remaneant.

QUAESTIO XCII.

De visione divinae essentiae per comparationem ad beatos.

1. Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.
2. Utrum sancti videbunt Deum oculo corporali.
3. Utrum videndo Deum videant omnia, quae Deus videt.

QUAESTIO XCIII.

De sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus.

1. Utrum beatitudo sanctorum augeatur post judicium.
2. Utrum gradus beatitudinis appellentur mansiones.
3. Utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

QUAESTIO XCIV.

De modo, quo sancti se habebunt erga damnatos.

1. Utrum sancti poenas damnatorum videant.
2. Utrum eis compatiantur.
3. Utrum de eorum poenis laetentur

QUAESTIO XCV.

De dotibus beatorum.

1. Utrum beatis sint assignandae aliquae dotes.
2. Utrum dos a beatitudine differat.
3. Utrum Christo insint dotes.
4. Utrum angelis.
5. Utrum dotes convenienter assignentur.

QUAESTIO XCVI.

De aureolis.

1. Utrum aureola differat a praemio essentiali.
2. Utrum differat a fructu.
3. Utrum fructus soli virtuti continentiae debeatur.
4. Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiae.
5. Utrum aureola Virginibus debeatur.
6. Utrum Martyribus.
7. Utrum Doctoribus.
8. Utrum Christo.
9. Utrum Angelis.
10. Utrum corpori humano.
11. Utrum convenienter tres aureolae assignentur.
12. Utrum aureola Virginum sit potissima.
13. Utrum unus alio eamdem aureolam excellentius habeat.

QUAESTIO XCVII.

De poena damnatorum.

1. Utrum damnati sola poena ignis affligantur in inferno.
2. Utrum vermis, quo affligentur, sit corporalis.
3. Utrum fletus, qui erit in damnatis, sit corporalis.
4. Utrum tenebrae eorum sint corporales.
5. Utrum ignis, quo affliguntur, sit corporalis.
6. Utrum sit ejusdem speciei cum igne nostro.
7. Utrum ignis ille sit sub terra.

QUAESTIO XCVIII.

De voluntate, et intellectu damnatorum.

1. Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala.
2. Utrum aliquando poeniteant eorum, quae fecerunt.
3. Utrum magis vellent esse, quam non esse.
4. Utrum vellent non damnatos esse damnatos.
5. Utrum ipsi habeant Deum odio.
6. Utrum ipsi demereri possint.
7. Utrum possint uti scientia hic acquisita.
8. Utrum cogitent aliquando de Deo.
9. Utrum videant gloriam beatorum.

QUAESTIO XCIX.

De misericordia, et justitia Dei respectu damnatorum.

1. Utrum peccatoribus ex divina justitia inferatur poena aeterna.
2. Utrum per Dei misericordiam poena hominum, et daemonum terminetur.
3. Utrum saltem poena hominum.
4. Utrum saltem Christianorum.
5. Utrum illorum, qui opera misericordiae fecerunt.

TERTIAE PARTIS SUPPLEMENTUM.

Ex ejusdem Auctoris scripto in Quartum Sententiarum

QUAESTIO I.

DE PARTIBUS POENITENTIAE IN SPECIALI, ET PRIMO DE CONTRITIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis partibus poenitentiae: et *primo* de contritione; *secundo* de confessione; *tertio* de satisfactione. De contritione autem consideranda sunt *quinque: primo,* quid sit: *secundo,* de quo esse debeat: *tertio,* quanta esse debeat: *quarto,* de duratione ipsius: *quinto,* de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum convenienter definiatur.

Secundo. Utrum contritio sit actus virtutis.

Tertio. Utrum attritio possit fieri contritio.

ARTICULUS I. 1

UTRUM CONTRITIO SIT DOLOR PRO PECCATIS ASSUMPTUS, ETC.

(S Th. 4. Dist. 17. q. 2. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod contritio non sit « dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi, et satisfaciendi », ut quidam definiunt: quia, sicut August. dicit in lib. 14. de Civit. Dei *(cap. 6.),* « dolor est de his, quae nobis nolentibus accidunt »: sed peccata non sunt hujusmodi; ergo contritio non est dolor *pro peccatis.*

2. PRAETEREA. Contritio nobis a Deo datur: sed quod datur, non assumitur; ergo contritio non est dolor *assumptus.*

3. PRAETEREA. Satisfactio, et confessio sunt necessaria ad hoc quod poena remittatur, quae in contritione remissa non fuit: sed quandoque tota poena in contritione remittitur; ergo non est necessarium semper, quod contritus habeat *propositum* confitendi, et satisfaciendi.

SED CONTRA est ipsa definitio.

Respondeo dicendum, quod, ut dicitur Eccli. 10.: *Initium omnis peccati est superbia,* per quam homo sensui suo inhaerens, a mandatis divinis recedit: et ideo oportet, quod illud quod destruit peccatum, hominem a proprio sensu discedere faciat: ille autem qui in suo sensu perseverat, rigidus, et durus per similitudinem vocatur, sicut durum in materialibus dicitur, quod non cedit tactui, unde et frangi dicitur aliquis, quando a suo sensu divellitur: sed inter fractionem, et comminutionem, sive contritionem in rebus materialibus, unde haec nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur in 4. Meteor. *(cap. 7. et 9.),* quod frangi dicuntur aliqua, quando in magnas partes dividuntur: sed comminui, vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc, quod in se solidum erat; et quia ad dimissionem peccati requiritur, quod affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quamdam continuitatem, et soliditatem in sensu suo habebat, ideo actus ille, quo peccatum dimittitur, contritio dicitur per similitudinem; in qua quidem contritione plura possunt considerari, scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium, et effectus; et secundum hoc de contritione inveniuntur diversae definitiones traditae. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur praedicta definitio, et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars poenitentiae sacramenti, ideo manifestatur in praedicta definitione, inquantum est actus virtutis, in hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet « dolor »: et objectum in hoc, quod dicitur « pro peccatis »: et electio, quae requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicitur « assumptus »: sed inquantum est pars sacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicitur « cum proposito confitendi, etc. ». Alia etiam definitio invenitur, quae definit contritionem, secundum quod est actus virtutis tantum: sed additur ad praedictam definitionem differentia contrahens ipsam ad specialem virtutem, scilicet poenitentiam: dicit enim, quod contritio est dolor voluntarius pro peccato, puniens in se, quod dolet se commisisse: in hoc enim quod additur « puniens », ad specialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Isid. *(lib. 2. de Sum. Bon. cap. 12.),* quae talis est: « Contritio est compunctio, et humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati, et timore judicii », et haec quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit « humilitas mentis »: quia sicut per superbiam aliquis in suo sensu redditur rigidus; ita per hoc quod a suo sensu contritus recedit, humiliatur: tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit « cum lacrymis », et principium contritionis in hoc quod dicit « veniens de recordatione peccati », etc. Alia sumitur ex verbis August. *(implic. sup. Psal. 46. ante med.),* quae tangit effectus contritionis, quae est: « Contritio est dolor remittens peccatum ». Alia sumitur ex verbis Gregor. *(hom. 22. in Ezech. a med. et lib. 33. Moral. cap. 11.),* quae talis est: « Contritio est humilitas spiritus, annihilans peccatum, inter spem, et timorem »: et haec tangit rationem nominis in hoc quod dicit, quod contritio est « humilitas spiritus »: et effectum ejus in hoc quod dicit « annihilans peccatum »: et originem in hoc quod dicit « inter spem, et timorem »: nec solum ponit causam principalem, quae est timor, sed etiam concausam, quae est spes, sine qua timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt; tamen quando de eis conterimur, voluntaria non sunt: et ideo nobis nolentibus accidunt; non quidem secundum voluntatem, quam tunc habuimus, cum ea volebamus; sed secundum illam, quam nunc habemus, qua vellemus quod nunquam fuissent.

AD SECUNDUM dicendum, quod contritio est a Deo solo quantum ad formam, qua informatur: sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, et a Deo, qui cooperatur in omnibus operibus et naturae, et voluntatis.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis possit tota poena per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio, et satisfactio, tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens, tum etiam quia confessio, et satisfactio sunt in praecepto; unde transgressor constitueretur, si non confiteretur, et non satisfaceret.

ARTICULUS II. 2

UTRUM CONTRITIO SIT ACTUS VIRTUTIS.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod contritio non sit actus virtutis: passiones enim non sunt actus virtutum, quia « eis non laudamur, nec vituperamur », ut dicitur 2. Ethic. *(cap. 5.)*: sed dolor est passio; cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

2. PRAETEREA. Sicut contritio dicitur a terendo, ita et attritio: sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur; ergo neque contritio.

SED CONTRA. Nihil est meritorium, nisi actus virtutis: sed contritio est actus quidam meritorius; ergo est actus virtutis.

RESPONDEO dicendum, quod contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quandam corporalem passionem: sed hic non quaeritur sic de contritione, sed de eo, ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur; sicut enim inflatio propriae voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere; ita illius voluntatis annihilatio, et comminutio quiddam de se importat bonum ex genere: quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum; et ideo contritio, quae hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis: et propter hoc est actus virtutis illius, scilicet cujus est peccatum praeteritum detestari, et destruere, scilicet poenitentiae, ut patet ex his quae in 14. Distinctione dicta sunt *(lib. 4. Sent. et 3. part. q. 84.)*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in contritione est *duplex* dolor de peccato: *unus* in parte sensitiva, qui passio est: et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ejus. Sicut enim poenitentiae virtus exteriorem poenam corpori infligit ad recompensandam offensam, quae in Deum commissa est officio membrorum, ita etiam et ipsi concupiscibili poenam infert doloris praedicti: quia etiam ipsa ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, inquantum est pars sacramenti, quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus nata sunt esse. *Alius* dolor est in voluntate, qui nihil aliud est, quam displicentia alicujus mali, secundum quod affectus voluntatis nominantur per nomina passionum, ut in 3. Sentent. *(Dist. 26. q. 1. art. 5.)* dictum est. Et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis poenitentiae.

AD SECUNDUM dicendum, quod attritio dicit accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima; et ideo significat

attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

ARTICULUS III.

UTRUM ATTRITIO POSSIT FIERI CONTRITIO.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod attritio possit fieri contritio: differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi: sed fides informis fit formata; ergo attritio potest fieri contritio.

2. PRAETEREA. Materia recipit perfectionem, remota privatione: sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam, quia gratia informat dolorem; ergo dolor, qui prius erat informis, culpa existente, quae est privatio gratiae, remota culpa, recipit perfectionem informationis a gratia: et sic idem quod prius.

SED CONTRA. Quorum principia sunt diversa omnino, eorum unum non potest fieri id, quod est alterum: sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis; ergo attritio non potest fieri contritio.

RESPONDEO dicendum, quod super hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata; sed hoc, ut videtur, esse non potest; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, tamen nunquam actus fidei informis fit actus fidei formatae, quia actus ille informis transit, et non manet, veniente charitate: attritio autem, et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum: habitus autem virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum charitatem consequantur, ut in 3. dictum est *(Dist. 27. q. 2. art. ult. q. 3.)*. Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, a quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio: et hoc alia opinio dicit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non est simile de fide, et contritione, ut dictum est *(in corp. art.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod remota privatione a materia, quae manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet charitate adveniente, et ideo formari non potest. Vel dicendum, quod materia essentialiter non habet originem a forma; sicut actus habet originem ab habitu, quo formatur. Unde non est inconveniens, materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur: sed hoc de actu est impossibile; sicut impossibile est, quod aliquid idem numero oriatur a principio, a quo prius non oriebatur; quia res semel tantum in esse procedit.

QUAESTIO II.

DE OBJECTO CONTRITIONIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto contritionis.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum debeat homo conteri de poenis.
Secundo. Utrum de peccato originali.

Tertio. Utrum de omni actuali commisso.
Quarto. Utrum de peccato actuali committendo.
Quinto. Utrum de peccato alieno.
Sexto. Utrum de singulis peccatis mortalibus.

ARTICULUS I. 4

UTRUM HOMO DEBEAT CONTERI DE POENIS, ET NON SOLUM DE CULPA.

(S. Thom. ubi supr. art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod homo debeat conteri de poenis, et non solum de culpa: August. enim in lib. de Poenit. *(scilicet hom. ult. inter 50. a princ.)* dicit: « Nemo vitam aeternam desiderat, nisi eum hujus vitae mortalis poeniteat »: sed mortalitas vitae quaedam poena est; ergo poenitens etiam de poenis debet conteri.

2. PRAETEREA. Dicit Magister *(4. Dist. 16.)* ex verbis August. *(in lib. De vera, et fals. poenit. cap. 14. ante med.)*, quod poenitens debet dolere ex hoc, quod virtute se privavit: sed privatio virtutis quaedam poena est; ergo contritio est dolor etiam de poenis.

SED CONTRA. Nullus tenet illud, de quo dolet: sed poenitens secundum suum nomen poenam tenet: ergo non dolet de poena, et sic contritio, quae est dolor poenitentialis, non est de poena.

RESPONDEO dicendum, quod contritio importat, ut dictum est *(q. praec. art. 1.)*, alicujus duri, et integri comminutionem. Haec autem integritas, et duritia invenitur in malo culpae, quia voluntas, quae est ipsius causa in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec praecepto legis cedit, et ideo hujus mali displicentia contritio per similitudinem dicitur. Haec autem similitudo non potest adaptari ad malum poenae, quia poena simpliciter dicit diminutionem, et ideo de malis poenae potest esse dolor, sed non contritio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod poenitentia secundum August. debet esse de hac mortali vita, non ratione ipsius mortalitatis, nisi poenitentia large dicatur omnis dolor, sed ratione peccatorum, ad quae ex infirmitate hujus vitae deducimur.

AD SECUNDUM dicendum, quod ille dolor, quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut enim aliquis movetur ad appetendum aliquid propter bonum, quod inde expectat, ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum, quod inde consequutus est.

ARTICULUS II. 5

UTRUM CONTRITIO DEBEAT ESSE DE PECCATO ORIGINALI.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod contritio esse debeat de peccato originali: de peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus, inquantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis; quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est, et a Deo: sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale; ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Praeterea. Per peccatum originale homo fuit a Deo aversus; quia poena ejus erat carentia divinae visionis: sed cuilibet debet displicere, se fuisse a Deo aversum; ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis, et sic debet de eo conteri.

Sed contra. Medicina debet esse proportionata morbo: sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est; ergo non requiritur, quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

Respondeo dicendum, quod contritio est dolor, ut dictum est *(q. praec. art. 1. et 2.)*, respiciens, et quodammodo comminuens voluntatis duritiem. Et ideo solum de illis peccatis potest esse, quae ex duritia nostrae voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale nostra voluntate non est inductum, sed ex vitiatae naturae origine contractum, ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo, sed displicentia tantum, vel dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiae actus tantum; quia ex hoc non habet rationem mali: neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpae, sed quandoque importat poenam: debet autem de peccato esse contritio, inquantum importat utramque deformitatem ex actu voluntatis provenientem: et hoc non est in peccato originali: et ideo de eo non est contritio.

Et similiter dicendum ad secundum, quia aversio voluntatis est illa, cui debetur contritio.

ARTICULUS III. 6

UTRUM DE OMNI ACTUALI PECCATO DEBEAMUS CONTERI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non de omni actuali peccato commisso a nobis debeamus conteri, quia contraria contrariis curantur: sed quaedam peccata per tristitiam committuntur: sicut accidia, et invidia; ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quae est contritio, sed gaudium.

2. Praeterea. Contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet: sed quaedam peccata sunt, quae in cognitione non habemus, sicut oblita; ergo de eis non potest esse contritio.

3. Praeterea. Per voluntariam contritionem delentur illa, quae per voluntatem committuntur: sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philos. 3. Ethic. *(cap. 1.)*; ergo de his quae per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

4. Praeterea. De illo peccato non debet esse contritio, quod per contritionem non tollitur: sed quaedam peccata non tolluntur per contritionem; sicut venialia, quae adhuc post contritionis gratiam manent; ergo non de omnibus peccatis praeteritis debet esse contritio.

Sed contra. Poenitentia est medicina contra omnia peccata actualia: sed poenitentia non est aliquorum, quorum non sit contritio, quae est prima pars ejus; ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

Praeterea. Nullum peccatum dimittitur, nisi quis justificetur: sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est *(q. praec. art. 1.)*; ergo de quolibet peccato conteri oportet.

Respondeo dicendum, quod omnis actualis culpa ex hoc contingit, quod voluntas legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel praeter eam agendo. Et quia durum est, quod habet potentiam, ut non facile patia-

tur, ideo in omni actuali peccato duritia quaedam est voluntatis. Et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(in corp. et art. praec. ad 1.)*, contritio opponitur peccato ex parte illa, qua ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinae legis; non autem ex parte ejus, quod est in peccato materiale: et hoc est illud, super quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius voluntatis. Voluntas enim vult se velle aliquid. Et sic electio voluntatis cadit super dolorem illum, sive tristitiam, quae invenitur in peccato invidiae, et hujusmodi, sive dolor ille sit in sensu, sive in ipsa voluntate; et ideo illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad secundum dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse *dupliciter: aut* ita quod totaliter a memoria exciderit, et tunc non potest aliquis inquirere illud: *aut* ita quod partim a memoria exciderit, et partim maneat; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali, et tunc requiro in memoria ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter. Aut ita quod in generali memoria maneat, sed non in speciali; et tunc debet cogitare homo ad inveniendum peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo specialiter conteri. Si autem invenire non possit, justa adhibita diligentia, sufficit de eo conteri, secundum quod in notitia tenetur: et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quae ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria excidit, tunc ex impotentia faciendi excusatur a debito, et sufficit generalis contritio de omni eo, in quo Deum offendit; sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo specialiter conteri: sicut etiam pauper, qui non potest solvere quod debet, excusatur, et tamen tenetur, cum primo poterit.

Ad tertium dicendum, quod si ignorantia omnino voluntatem tolleret male agendi, excusaret, et non esset peccatum: sed quandoque non totaliter tollit voluntatem: et tunc a toto non excusat, sed a tanto; et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

Ad quartum dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideo de venialibus etiam debet esse contritio eo modo quo et poenitentia, sicut supra dictum est *(4. Dist. 16. q. 2. art. 2. q. 2. et part. 3. q. 87. art. 1.)*.

ARTICULUS IV. 7

UTRUM DE PECCATIS FUTURIS QUIS DEBEAT CONTERI.

(S. Thom. 4. Dist. 16. q. 1. art. 2. q. 4. et q. 2. art. 2. q. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri: contritio enim est actus liberi arbitrii: sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura, quam ad praeterita; quia electio, quae est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur 3. Ethic. *(cap. 2. et 3.)*; ergo contritio magis est de peccatis futuris, quam de praeteritis.

2. Praeterea. Peccatum aggravatur ex consequenti effectu; unde Hieron. dicit *(id. hab. implic. Basil. in lib. de Vera virginit. parum ante med.)*, quod poena Arii nondum est determinata, quia adhuc est possibile, aliquos per ejus haeresim corruere, quibus corruentibus ejus poena augetur: et similiter est de illo, qui judicatur homicida, si lethaliter percusserit, etiam antequam percussus moriatur: sed in illo intervallo medio debet peccator conteri de peccato; ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex praeterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro: et sic contritio respicit futurum.

Sed contra. Contritio est pars poenitentiae: sed poenitentia semper respicit praeterita; ergo et contritio: et sic non est de peccato futuro.

Respondeo dicendum, quod in omnibus motoribus, et mobilibus ordinatis ita est, quod motor inferior habet motum proprium, et praeter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui praeter motus proprios sequuntur motum primi orbis. In omnibus autem virtutibus moralibus primus motor est ipsa prudentia, quae dicitur auriga virtutum, et ideo quaelibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiae; et ideo cum poenitentia sit quaedam virtus moralis, quae est pars justitiae, cum actu proprio consequitur prudentiae motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum, et ideo actus ejus proprius, et principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum praeteritum; sed ex consequenti respicit peccatum futurum, secundum quod habet aliquid de actu prudentiae adjunctum; et tamen in illud futurum secundum rationem propriae speciei non movetur, et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato praeterito, et cavet futurum: sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quae est pars prudentiae contritioni adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum, quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus praeteritis, et necessitatis: sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est: et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse praeteritum.

Ad secundum dicendum, quod ille effectus consequens, qui peccatum aggravat, jam in actu praecessit, velut in causa, et ideo quando commissum est, totam suam quantitatem habuit; et ex effectu consequente non accrescit ei aliquid quoad culpae rationem, quamvis accrescat quoad poenam accidentalem, secundum quod plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex suo peccato consecutis. Et sic loquitur Hieronymus. Unde non oportet, quod contritio sit nisi de peccatis praeteritis.

ARTICULUS V. 8

UTRUM HOMO DEBEAT CONTERI DE PECCATO ALIENO.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo debeat conteri de peccato alieno: non enim petit aliquis indulgentiam, nisi de peccato, de quo contritus est: sed de peccatis alienis indulgentia petitur in Psal 18.: *Ab alienis parce servo tuo;* ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Praeterea. Homo ex charitate debet diligere proximum, sicut seipsum: sed propter dilectionem sui et de malis suis dolet, et bona desiderat; ergo cum teneamur proximo desiderare bona gratiae, sicut et nobis, videtur quod debeamus de culpis ejus dolere, sicut et de nostris: sed contritio nihil est aliud, quam dolor de peccatis; ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed contra. Contritio est actus poenitentiae virtutis: sed nullus poenitet nisi de his quae ipse fecit; ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

Respondeo dicendum, quod illud idem conteritur, quod prius durum, et integrum fuit; unde oportet, quod contritio pro peccato sit in eodem, in quo peccati duritia praecessit: et sic de alienis peccatis non est contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci propheta precatur, inquantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit; sicut scriptum est Psal. 17.: *Cum perverso perverteris.*

Ad secundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus: non tamen oportet, quod de eis conteramur, quia non omnis dolor de peccato praeterito est contritio, ut patet ex dictis *(in corp. et art. 2. huj. q.)*.

ARTICULUS VI.

UTRUM DE SINGULIS PECCATIS MORTALIBUS REQUIRATUR CONTRITIO.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio: est enim motus contritionis in justificatione in instanti: sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata; ergo non oportet, quod sit contritio de singulis peccatis.

2. Praeterea. Contritio debet esse de peccatis, secundum quod avertunt a Deo, quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit: sed omnia peccata mortalia in aversione conveniunt; ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Praeterea. Plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actuale, et originale: sed unus baptismus delet omnia actualia, et originale; ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra. Diversorum morborum diversae sunt medicinae, quia « non sanat oculum, quod sanat calcaneum », ut dicit Hieron. *(sup. illud Marc. 9.: Hoc genus daemoniorum)*: sed contritio est medicina singularis contra unum mortale; ergo non sufficit una communis de omnibus.

Praeterea. Contritio explicatur per confessionem: sed oportet singula peccata mortalia confiteri; ergo et de singulis conteri.

Respondeo dicendum, quod contritio potest considerari *dupliciter*, scilicet quantum ad sui *principium*, et quantum ad *terminum*. Et dico *principium* contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccato, et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis. *Terminus* autem contritionis est, quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod de singulis peccatis, quae quis in memoria habet, conteratur: sed quantum ad terminum sufficit, quod sit una communis de omnibus; tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum praecedentium.

Et per hoc patet responsio ad primum

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa, et modo aversionis, et quantitate elongationis a Deo: et hoc est secundum diversitatem conversionis.

Ad tertium dicendum, quod baptismus agit in virtute meriti Christi, qui habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata, et propterea unus sufficit contra omnia peccata: sed in contritione cum merito Christi requiritur actus noster, et ideo oportet, quod singulis peccatis respondeat singillatim, cum non habeat infinitam virtutem ad contritionem. Vel dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio; sed poenitentia quantum ad contritionem, et alias sui partes est spiritualis quaedam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus, quae est cum corruptione, quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatae, quae erant accidentia rei corruptae: sed in alteratione removetur tantum unum accidens accidenti contrarium, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul delet omnia peccata, novam vitam inducendo: sed poenitentia non delet omnia peccata, nisi ad singula feratur; et ideo oportet de singulis conteri, et confiteri.

QUAESTIO III.

DE QUANTITATE CONTRITIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de quantitate contritionis.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum contritio sit major dolor, qui esse possit in natura.
Secundo. Utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor.
Tertio. Utrum debeat esse major dolor de uno peccato, quam de alio.

ARTICULUS I. 10

UTRUM CONTRITIO SIT MAJOR DOLOR, QUI ESSE POSSIT IN NATURA.

(S. Thom. ubi supr. art. 3. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod contritio non sit major dolor, qui esse possit in natura: dolor enim est sensus laesionis; sed aliquae laesiones magis sentiuntur, quam laesio peccati, sicut laesio vulneris; ergo non est maximus dolor contritio.

2. Praeterea. Ex effectu sumimus judicium de causa: sed effectus doloris sunt lacrymae; cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales de peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione, vel aliquo hujusmodi, videtur quod contritio non sit dolor maximus.

3. Praeterea. Quanto aliquid plus habet de admixtione contrarii, tanto est minus intensum: sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum,

quia contritus gaudet de liberatione, de spe veniae, et de multis hujusmodi; ergo dolor ejus est minimus.

4. Praeterea. Dolor contritionis displicentia est quaedam: sed multa sunt, quae magis displicent contrito, quam peccata sua praeterita; non enim vellet poenam inferni sustinere potius quam peccare; nec iterum sustinuisse omnes poenas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti; ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed contra. Secundum August. *(lib. 14. de Civ. Dei, cap. 7. et 9.)* « omnis dolor in amore fundatur »: sed amor charitatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus; ergo et dolor contritionis est maximus.

Praeterea. Dolor est de malo; ergo de magis malo debet esse major dolor: sed culpa est magis malum, quam poena; ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 1. art. 2. ad 1.)*, in contritione est *duplex* dolor: *unus* est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est, quam displicentia praeteriti peccati. Et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores, quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet: finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. *Alius* dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundum quod homo poenitens in seipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat: et neutro modo oportet, quod sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis, quam ex redundantia superiorum virium: et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur eorum motum. Et ideo major dolor est in sensitiva parte ex laesione sensibili, quam sit ille qui in ipsam redundat ex ratione: similiter major, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato non est major dolor aliis doloribus, qui in ipsa sunt: et similiter nec dolor, qui est voluntarie assumptus; tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut tanta, et talis passio sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones a ratione sumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quandam, quam quandoque dolor, qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu laesionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi. Et ideo quamvis laesio peccati secundum exteriorem sensum non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorem rationis.

Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivae partis et eis mediantibus ad affectiones appetitivae superioris. Et inde est, quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo citius defluunt lacrymae corporales, quam de dolore spirituali contritionis.

Ad tertium dicendum, quod gaudium illud, quod poenitens de dolore habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget; secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in 10. Ethic. *(cap. 5.)*; sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, melius addiscit, et similiter qui gaudet de displicentia, vehementiorem dis-

plicentiam habet: sed bene potest esse, quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultantem.

Ad quartum dicendum, quod quantitas displicentiae de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiae ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo, in quem peccatur, inquantum est ei indigna: et ex eo qui peccat, inquantum est ei nociva. Et quia homo debet magis Deum, quam seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam, inquantum est offensa Dei, quam inquantum est nociva sibi. Est autem nociva sibi principaliter, inquantum separat ipsum a Deo: et ex hac parte ipsa separatio a Deo, quae poena quaedam est, magis debet displicere, quam ipsa culpa, inquantum hoc nocumentum inducit; quia quod propter alterum oditur, minus oditur; sed minus, quam culpa, inquantum est offensa in Deum. Inter omnes autem poenas malitiae attenditur quidam ordo secundum quantitatem nocumenti. Et ideo cum hoc sit maximum nocumentum, quo maximum bonum privatur, erit inter poenas maxima separatio a Deo. Est etiam alia quantitas malitiae accidentalis, quam oportet in displicentia attendere, secundum rationem praesentis, et praeteriti, quia quod praeteritum est, jam non est: unde habet minus de ratione malitiae, et bonitatis. Et inde est, quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in praesenti, vel in futuro, quam horreat de praeterito. Unde nec aliqua passio animae directe respondet praeterito, sicut dolor respondet praesenti malo, et timor futuro. Et propter hoc de duobus malis praeteritis illud magis abhorret animus, cujus major effectus in praesenti remanet, vel in futurum timetur, etiamsi in praeterito minus fuerit. Et quia effectus praecedentis culpae non ita percipitur quandoque, sicut effectus praeteritae poenae, tum quia culpa perfectius sanatur, quam quaedam poena, tum quia defectus corporalis magis est manifestus, quam spiritualis, ideo etiam homo bene dispositus quandoque magis in se percipit horrorem praecedentis poenae, quam praecedentis culpae, quamvis magis esset paratus pati eamdem poenam, quam committere eamdem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpae et poenae, quod quaedam poenae habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo; quaedam etiam addunt perpetuitatem, sicut poena inferni; ergo poena illa, quae offensam annexam habet, eodem modo cavenda est, sicut etiam culpa: sed illa, quae perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensae, et consideretur tantum ratio poenae, minus habent de malitia, quam culpa, inquantum est offensa Dei; et propter hoc minus debent displicere. Sciendum est etiam, quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de eis tentandus est; quia affectus suos homo non de facili mensurare potest: et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum.

ARTICULUS II.

II

UTRUM POSSIT ESSE NIMIS MAGNUS CONTRITIONIS DOLOR.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non possit esse nimis magnus contritionis dolor: nullus enim dolor potest esse immoderatior, quam ille qui proprium subjectum destruit: sed dolor contritionis, si est tantus, quod mortem, vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis; dicit enim Anselmus *(implic. in lib. Meditat. vers. fin.)*: « Utinam sic impinguentur viscera

animae meae, ut medullae corporis mei exsiccentur »; et Augustinus dicit *(lib. de Contrit. cord. cap. 10. ad fin.),* « se esse dignum oculos caecare plorando »; ergo dolor contritionis non potest esse nimius.

2. Praeterea. Dolor contritionis ex amore charitatis procedit: sed amor charitatis non potest esse nimius; ergo nec dolor contritionis.

Sed contra. Omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam, et defectum: sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet poenitentiae, cum sit pars justitiae; ergo potest esse superfluus dolor de peccatis.

Respondeo dicendum, quod contritio ex parte doloris, qui est in ratione, scilicet displicentiae, quo peccato displicet, inquantum est offensa Dei, non potest esse nimia; sicut nec amor charitatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimius: sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimia; sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia. In his autem omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti, et bonae habitudinis sufficientis ad ea, quae agenda incumbunt. Et propter hoc dicitur Roman. 12.: *Rationabile sit obsequium vestrum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari, non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria, et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignum se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum aeterna, sed etiam temporali morte dignus est, non tamen volebat sibi oculos caecare.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore, qui est in ratione.

Tertia autem procedit de dolore sensitivae partis.

ARTICULUS III. 12

UTRUM DEBEAT ESSE MAJOR DOLOR DE UNO PECCATO, QUAM DE ALIO.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non debeat esse major dolor de uno peccato, quam de alio: Hieronymus enim *(epist. 27. cap. 7. in med.)* collaudat Paulam de hoc, quod « minima peccata sicut magna plangebat »; ergo non est magis dolendum de uno, quam de alio.

2. Praeterea. Motus contritionis est subitus: sed non potest esse unus motus subitus intensior simul, et remissior; ergo contritio non debet esse major de uno, quam de alio peccato.

3. Praeterea. De peccato praecipue est contritio, secundum quod a Deo avertit: sed in aversione omnia peccata mortalia conveniunt, quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur; ergo de omnibus peccatis mortalibus aequalis debet esse contritio.

Sed contra. Deut. 25. dicitur: *Secundum mensuram peccati erit et plagarum modus:* sed in contritione peccatis plagae commensurantur, quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum; ergo contritio magis debet esse de uno peccato, quam de alio.

Praeterea. De hoc debet homo conteri, quod debuit vitare: sed homo deberet magis vitare unum peccatum, quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi imcumberet; ergo et similiter debet de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

Respondeo dicendum, quod de contritione *dupliciter* possumus loqui: *uno modo,* secundum quod singillatim singulis peccatis respondet; et sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur, quod de majori peccato quis doleat magis, quia ratio doloris est magis in uno, quam in alio, scilicet offensa Dei: ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur: similiter etiam cum majori culpae major poena debeatur, etiam dolor sensitivae partis, secundum quod pro peccato ex electione assumitur, quasi poena peccati, debet esse major de majori peccato: secundum autem quod ex impressione superioris appetitus nascitur in inferiori, attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis inferioris ad recipiendam impressionem a superiori, et non secundum quantitatem peccati. *Alio modo* potest accipi contritio, secundum quod est simul de omnibus peccatis; sicut in actu justificationis: et haec quidem contritio *vel* ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum virtute manet in ipso: *vel* ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum; et sic etiam habitualiter est magis de uno, quam de alio.

Ad primum ergo dicendum, quod Paula non laudatur de hoc, quod de omnibus peccatis doleret aequaliter, sed quia de parvis peccatis tantum dolebat, ac si essent magna, per comparationem ad alios, qui de peccatis dolent, sed ipsa multo amplius de majoribus doluisset.

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, sicut dictum est *(in corp.):* et etiam alio modo, secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud, de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensam Dei; qui enim aliquod totum diligit, potentia diligit partes etiam ejus, quamvis non actu: et hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minus diligit; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus, et minus, secundum eorum ordinem in bono communi; et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendit, de diversis implicite dolet diversimode, secundum quod plus, vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat, et gratiam tollat, tamen quoddam plus elongat, quam aliud, inquantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinae bonitatis, quam aliud.

QUAESTIO IV.

DE TEMPORE CONTRITIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tempore contritionis.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo. Utrum tota vita haec sit contritionis tempus.
Secundo. Utrum expediat continue de peccato dolere.
Tertio. Utrum post hanc vitam animae de peccatis conterantur.

ARTICULUS I. 13

UTRUM TOTA HAEC VITA SIT CONTRITIONIS TEMPUS.

(S. Thom. 4. Dist. 37. q. 2. art. 4. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non tota haec vita sit contritionis tempus: sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor: sed non per totam vitam durat pudor de peccato, quia, sicut dicit Ambros. *(lib. 2. de Poenit. cap. 7. a med.),* « non habet quod erubescat, cui peccatum dimissum est »; ergo videtur, quod nec contritio, quae est dolor de peccato.

2. PRAETEREA. 1. Joan. 4. dicitur, quod *perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet:* sed dolor etiam poenam habet; ergo in statu perfectae charitatis non potest dolor contritionis manere.

3. PRAETEREA. De praeterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo praesenti, nisi secundum quod aliquid de peccato praeterito in praesenti manet: sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita, in quo nihil de peccato praeterito manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis; ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

4. PRAETEREA. Rom. 8. dicitur, quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* etiam peccata, ut dicit Gloss. *(August. lib. de Corrept. et Grat. cap. 9. a med.);* ergo non oportet post remissionem peccati, quod de ipso doleant.

5. PRAETEREA. Contritio est pars poenitentiae contra satisfactionem divisa: sed non oportet semper satisfacere; ergo nec oportet de peccato semper conteri.

SED CONTRA. August. in lib. de Poenit. *(seu De vera, et falsa poenit. cap. 3.)* dicit, quod « ubi dolor finitur, deficit poenitentia: ubi deficit poenitentia, nihil relinquitur de venia »; ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper de peccato dolere.

Praeterea. Eccli. 5. dicitur: *De propitiato peccato noli esse sine metu;* ergo homo semper debet dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

RESPONDEO dicendum, quod in contritione, ut dictum est *(q. 3. art. 1.),* est *duplex* dolor: *unus* rationis, qui est detestatio peccati a se commissi: *alius* sensitivae partis, qui ex isto consequitur. Et quantum ad utrumque contritionis tempus est totius vitae praesentis status. Quamdiu enim est aliquis in statu viae, detestatur incommoda, quibus a perventione ad terminum viae retardatur, vel impeditur; unde, cum per peccatum praeteritum vitae nostrae cursus in Deum retardetur, quia tempus illud, quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, oportet quod semper in vitae hujus tempore status contritionis maneat, quantum ad peccati detestationem. Similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut poena a voluntate assumitur; quia enim homo poenam aeternam peccando meruit, et contra aeternum Deum peccavit, debet poena aeterna in temporalem mutata, saltem dolor in toto hominis aeterno, idest in statu hujus vitae, manere. Et propter hoc dicit Hugo de S. Victore *(tract. 6. Sum. Sent. cap. 11. a med.),* quod « Deus absolvens hominem a culpa, et poena aeterna, ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati ».

Ad primum ergo dicendum, quod erubescentia respicit peccatum, solum inquantum habet turpitudinem; et ideo postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est, inquantum habet turpitudinem, sed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis, quem charitas foras mittit, oppositionem habet ad charitatem ratione servitutis, quia poenam respicit: sed dolor contritionis ex charitate causatur, ut dictum est *(q. 3. art. 2.)*, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis per poenitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam, et immunitatem a reatu poenae, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiae; et ideo semper ex praeterito peccato aliquid in ipso manet.

Ad quartum dicendum, quod sicut non debet homo facere mala, ut veniant bona; ita non debet gaudere de malis, quia ex eis occasionaliter proveniunt bona divinitus a gratia, vel providentia agente, quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit, et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum, quod satisfactio attenditur secundum poenam taxatam, quae pro peccatis injungi debet, et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere. Haec autem poena praecipue proportionatur culpae ex parte conversionis, ex qua finitatem habet: sed dolor contritionis respondet culpae ex parte aversionis, ex qua habet quandam infinitatem: unde et contritio semper debet manere; nec est inconveniens, si remoto posteriori, manet prius.

ARTICULUS II. 14

UTRUM EXPEDIAT CONTINUE DE PECCATO DOLERE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non expediat continue de peccato dolere: expedit enim quandoque gaudere, ut patet Philipp. 4. ubi super illud: *Gaudete in Domino semper,* dicit Gloss. *(ordin.)* quod «necessarium est gaudere»: sed non est possibile gaudere simul, et dolere; ergo non expedit continue de peccato dolere.

2. Praeterea. Illud quod est de se malum, et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium, ut medicina ad aliquid, sicut patet de ustione, et sectione vulneris: sed tristitia de se mala est; unde dicitur Eccli. 30.: *Tristitiam longe expelle a te,* et subditur causa: *Multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa,* hoc etiam Philosophus dicit in 7. Ethicorum *(cap. 13. et 14.)*, et in 10. *(cap. 5.)*, ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum: sed statim post primam contritionis tristitiam peccatum deletum est; ergo non expedit ulterius dolere.

3. Praeterea. Bernardus dicit *(serm. 11. in Cant. cap. 2.)*: «Dolor bonus est, si continuus non sit: mel enim absynthio est admiscendum»; ergo videtur, quod non expedit continue dolere.

Sed contra est, quod August. dicit *(lib. De vera, et falsa poenit. cap. 13. in fin.)*: «Semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat».

Praeterea. Actus, in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare, quantum possibile est: sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet

Matth. 5.: *Beati qui lugent;* ergo expedit dolorem continuare, quantum possibile est.

Respondeo dicendum, quod haec est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum, et diminutum, ut in 2. Ethic. probatur *(cap. 6. et 7.);* unde cum contritio, quantum ad id quod est displicentia quaedam in appetitu rationis, sit actus poenitentiae virtutis, nunquam potest ibi esse superfluum, sicut nec quantum ad intensionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius virtutis impedit actum alterius magis necessarium pro tempore illo. Unde quanto magis homo continue in actibus hujus displicentiae esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum, et diminutum, et quantum ad intensionem, et quantum ad durationem: et ideo sicut passio doloris, quem voluntas assumit, debet esse moderate intensa, ita debet moderate durare, ne si nimis duret, homo in desperationem, et pusillanimitatem, et hujusmodi vitia labatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium saeculi impeditur per dolorem contritionis; non autem gaudium, quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

Ad secundum dicendum, quod illud Eccli. de tristitia saeculi loquitur, et Philos. loquitur de tristitia, quae est passio, qua moderate utendum est, secundum quod expedit ad finem, ad quem assumitur.

Ad tertium dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore, qui est passio.

ARTICULUS III. 15

UTRUM ETIAM POST HANC VITAM ANIMAE DE PECCATIS CONTERANTUR.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod etiam post hanc vitam animae de peccatis conterantur: amor enim charitatis displicentiam de peccato causat: sed post hanc vitam manet in animabus charitas, et quantum ad actum, et quantum ad habitum, quia *charitas nunquam excidit,* ut dicitur 1. Corinth. 13.; ergo manet displicentia de peccato commisso, quae essentialiter est contritio.

2. Praeterea. Magis est dolendum de culpa, quam de poena: sed animae in purgatorio dolent de poena sensibili, et de dilatione gloriae; ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

3. Praeterea. Poena purgatorii satisfactoria est de peccato: sed satisfactio habet efficaciam ex vi contritionis; ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed contra. Contritio est pars poenitentiae sacramenti: sed sacramenta non manent post hanc vitam; ergo nec contritio.

Praeterea. Contritio potest esse tanta, quod deleat et culpam, et poenam; si ergo animae in purgatorio conteri possent, posset vi contritionis earum reatus poenae eis dimitti, et ita a poena sensibili liberari: quod est falsum.

Respondeo dicendum, quod in contritione *tria* consideranda sunt: *primum* est contritionis genus, quod est dolor: *secundum* est contritionis forma, quae est actus virtutis gratia informatus: *tertium* est contritionis efficacia, quae est actus meritorius, et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animae igitur post hanc vitam, quae in patria sunt, contritionem habere non possunt; quia carent dolore propter gaudii plenitudinem: illae vero quae sunt in inferno, carent contritione, quia etsi dolorem habeant, deficit tamen in eis gratia dolorem informans: sed illae quae in purgatorio sunt, habent dolorem

de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi: in hac autem vita omnia tria praedicta inveniri possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non causat istum dolorem, nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit, et ideo quamvis charitatem habeant, tamen contritione carent.

Ad secundum dicendum, quod animae in purgatorio dolent de peccatis: sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum, quod poena illa, quam animae in purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio poenae debitae solutio.

QUAESTIO V.

DE EFFECTU CONTRITIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu contritionis.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo. Utrum peccati remissio sit contritionis effectus.

Secundo. Utrum contritio possit totaliter tollere reatum poenae.

Tertio. Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

ARTICULUS I. 16

UTRUM REMISSIO PECCATI SIT CONTRITIONIS EFFECTUS.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccati remissio non sit contritionis effectus; solus enim Deus peccata remittit: sed contritionis nos sumus aliqualiter causa, quia actus noster est; ergo contritio non est causa remissionis culpae.

2. Praeterea. Contritio est actus virtutis: sed virtus sequitur peccati remissionem; quia virtus, et culpa non sunt simul in anima; ergo contritio non est causa remissionis culpae.

3. Praeterea. Nihil impedit a perceptione Eucharistiae, nisi culpa: sed contritus ante confessionem non debet accedere ad Eucharistiam; ergo nondum est consequutus remissionem culpae.

Sed contra est, quod dicitur in Gloss. super illud Psal. 50.: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus,* etc.: « Contritio cordis est sacrificium, in quo peccata solvuntur ».

Praeterea. Virtus, et vitium eisdem causis corrumpuntur, et generantur, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 1.)*: sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur; ergo per dolorem ex amore charitatis ordinato causatum solvitur: et sic peccatum contritio delet.

RESPONDEO dicendum, quod contritio potest *dupliciter* considerari, *vel* inquantum est pars sacramenti, *vel* inquantum est actus virtutis; et utroque modo est causa remissionis peccati: sed diversimode; quia inquantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis in 4. Distinct. 1. *(q. 1. art. 4.)* patet: inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem; dispositio autem reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio, quae disponit materiam ad recipiendum: secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causae efficientis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati: sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis; et similiter etiam causa sacramentalis, quia formae sacramentorum verba sunt a nobis prolata, quae habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

AD SECUNDUM dicendum, quod peccati remissio *uno modo* praecedit virtutem, et gratiae infusionem, et *alio modo* sequitur: et secundum hoc quod sequitur, actus a virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis peccati.

AD TERTIUM dicendum, quod dispensatio Eucharistiae pertinet ad ministros Ecclesiae, et ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiae non debet aliquis ad Eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quoad Deum remissa.

ARTICULUS II. 17

UTRUM CONTRITIO POSSIT TOTALITER TOLLERE REATUM POENAE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod contritio non possit totaliter tollere reatum poenae, quia satisfactio, et confessio ordinantur ad liberationem a reatu poenae: sed nullus ita perfecte conteritur, quin oporteat eum confiteri, et satisfacere; ergo contritio nunquam est tanta, quod deleat reatum totum.

2. PRAETEREA. In poenitentia debet esse quaedam recompensatio poenae ad culpam: sed aliqua culpa per membra corporis exercetur; ergo cum oporteat ad debitam poenae recompensationem, ut *per quae peccat quis, per haec et torqueatur (Sap. 16.)*, videtur quod nunquam possit poena talis peccati per contritionem absolvi.

3. PRAETEREA. Dolor contritionis est finitus: sed pro aliquo peccato, scilicet mortali, debetur poena infinita; ergo nullo modo potest esse tanta contritio, quod totam poenam deleat.

SED CONTRA est, quod Deus plus affectum cordis acceptat, quam exteriorem actum: sed per exteriores actus absolvitur homo a poena, et culpa; ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

Praeterea. Exemplum hujus de latrone habetur, cui dictum est *(Luc. 23.): Hodie mecum eris in Paradiso*, propter unicum poenitentiae actum: utrum autem totus reatus per contritionem semper tollatur, supra Dist. 14. *(lib. 4. q. 2. art. 1. q. 2. et part. 3. q. 86. art. 4.)* quaesitum est, ubi hoc ipsum de poenitentia quaerebatur.

RESPONDEO dicendum, quod intensio contritionis potest attendi *dupliciter: uno modo* ex parte charitatis, quae displicentiam causat; et sic contingit tantum

intendi charitatem in actu, quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem, sed etiam absolutionem ab omni poena: *alio modo* ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat: et quia illa etiam poena quaedam est, tantum potest intendi, quod sufficiet ad deletionem culpae, et poenae.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non potest esse certus, quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae, et culpae; et ideo tenetur confiteri, et satisfacere, maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum reduci etiam propter praeceptum, quod est de confessione datum.

Ad secundum dicendum, quod sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur; unde dicitur Proverb. 17.: *Spiritus tristis exsiccat ossa.*

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et poena peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex charitate, qua informatur, et secundum hoc potest valere ad deletionem culpae, et poenae.

ARTICULUS III. 18

UTRUM PARVA CONTRITIO SUFFICIAT AD DELETIONEM MAGNORUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum, quia contritio est medicina peccati: sed corporalis medicina, quae sanat corporalem morbum minorem, non sufficit ad sanandum majorem; ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

2. Praeterea. Supra dictum est *(q. 3. art. 3.)*, quod oportet de majoribus peccatis magis conteri: sed contritio non delet peccatum, nisi sit secundum quod oportet; ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra. Quaelibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul stare cum ea non potest: sed quaelibet contritio est gratia gratum faciente informata; ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

Respondeo dicendum, quod contritio, ut saepe dictum est *(q. 1. art. 2. ad 1. et q. 3. et 4. art. 1.)*, habet *duplicem* dolorem: *unum* rationis, qui est displicentia peccati commissi: et hic potest esse parvus, adeo quod non sufficiet ad rationem contritionis; ut si minus displiceret ei peccatum, quam debeat displicere separatio a fine; sicut etiam amor potest esse ita remissus, quod non sufficit ad rationem charitatis: *alium* dolorem habet in sensu: et parvitas hujus non impedit rationem contritionis, quia non se habet essentialiter ad contritionem, sed quasi ex accidente ei adjungitur; et iterum non est in potentia nostra. Sic ergo dicendum, quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quod medicinae spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita, quae in eis operatur; et ideo illa medicina, quae sufficit ad curationem peccati parvi, sufficit etiam ad curationem magni; sicut patet de baptismo, quo et magna, et parva solvuntur: et simile est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad secundum dicendum, quod hoc sequitur ex necessitate, quod unus homo plus doleat de majori peccato, quam de minori, secundum quod magis repugnat amori, qui dolorem causat: sed si unus alius haberet tantum de dolore pro majori, quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpae.

QUAESTIO VI.

DE CONFESSIONE, QUOAD EJUS NECESSITATEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de confessione, de qua *sex* sunt consideranda: *primo* de confessionis necessitate; *secundo* de ejus quidditate; *tertio* de ipsius ministro; *quarto* de qualitate ejus; *quinto* de ejus effectu; *sexto* de ejus sigillo.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo. Utrum confessio sit necessaria ad salutem.
Secundo. Utrum confessio sit de jure naturali.
Tertio. Utrum omnes ad confessionem teneantur.
Quarto. Utrum licite aliquis possit confiteri peccatum, quod non habet.
Quinto. Utrum statim quis confiteri teneatur.
Sexto. Utrum possit cum aliquo dispensari, ne homini confiteatur.

ARTICULUS I. 19

UTRUM CONFESSIO SIT NECESSARIA AD SALUTEM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod confessio non sit necessaria ad salutem; sacramentum enim poenitentiae propter remissionem culpae ordinatum est: sed culpa per gratiae infusionem sufficienter remittitur; ergo ad poenitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

2. Praeterea. Peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam; ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, oportet ex seipso tantum habere medicinam: sed contra tale peccatum ordinatur poenitentia; ergo confessio non est de necessitate poenitentiae.

3. Praeterea. Aliquibus est peccatum remissum sine hoc quod confessi legantur; sicut patet de Petro, et Magdalena, et de Paulo: sed non est minoris efficaciae gratia remittens peccatum nunc, quam tunc fuerit; ergo nec nunc de necessitate salutis est, quod homo confiteatur.

4. Praeterea. Confessio ad hoc exigitur in judicio, ut secundum quantitatem culpae poena infligatur: sed homo potest poenam sibi ipsi infligere majorem, quam etiam ab alio sibi infligatur; ergo videtur, quod confessio non sit de necessitate salutis.

Sed contra. Boëtius in lib. 1. de Consol. *(prosa 4. in princ.)* dicit: « Si opem medicantis expectas, oportet quod morbum detegas »: sed de necessi-

tate salutis est, quod homo de peccatis medicinam accipiat; ergo et de necessitate salutis est, quod morbum per confessionem detegat.

Praeterea. In judicio saeculari non est idem judex, vel actor, et reus: sed judicium spirituale est ordinatius; ergo peccator, qui est reus, non debet esse sui ipsius judex, sed ab alio judicari debet: et ita oportet, quod confiteatur.

Respondeo dicendum, quod passio Christi, sine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur in nobis, operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent. Et ideo ad culpae remissionem et actualis, et originalis requiritur sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit: et per consequens illa sacramenta, quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis: et ideo sicut baptismus, quo doletur originale peccatum, est de necessitate salutis; ita et poenitentiae sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris Ecclesiae subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti; ita etiam per hoc, quod confitetur peccatum suum, se ministro Ecclesiae subjicit, ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur; qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis. Et ideo confessio est de necessitate salutis ejus, qui in peccatum mortale actuale cecidit.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiae infusio sufficit ad culpae remissionem; sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor poenae temporalis: sed ad gratiae infusionem consequendum ordinata sunt gratiae sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu, vel proposito aliquis gratiam non consequitur; sicut in baptismo patet. Et simile est de confessione: et ulterius per confessionis erubescentiam, et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam, quam sacerdos moderatur, secundum qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, poena temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confessio ad poenae remissionem, non habet quod sit de necessitate salutis; quia poena ista est temporalis, ad quam post culpae remissionem aliquis remanet ligatus: unde sine hoc quod in praesenti vita expiaretur, esset via salutis: sed habet quod sit de necessitate salutis ex hoc quod ad remissionem culpae modo praedicto operatur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum, quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere; ut in parvulis patet: sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari, nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit: sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit, eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum reducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet, quod peccati remissio ab alio incipiat, quia « quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione », ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 3. a med.);* et ideo oportet, quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

Ad tertium dicendum, quod etsi non legatur eorum confessio, potuit tamen fieri; multa enim facta sunt, quae non sunt scripta. Et praeterea, Christus habet potestatem excellentiae in sacramentis; unde sine his, quae ad sacramentum pertinent, potuit rem sacramenti conferre

Ad quartum dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandam poenam peccati ex quantitate poenae, quae in satisfactione imponitur; sed sufficit, inquantum est pars sacramenti virtutem sacramentalem habens; et ideo oportet, quod per dispensatores sacramentorum imponatur, et ideo necessaria est confessio.

ARTICULUS II. 20

UTRUM CONFESSIO SIT DE JURE NATURALI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio sit de jure naturali; Adam enim, et Cain non tenebantur nisi ad praecepta legis naturae: sed reprehenduntur de hoc, quod peccatum suum non sunt confessi; ergo confessio peccati est de jure naturali.

2. Praeterea. Praecepta illa, quae manent in veteri lege, et nova, sunt de jure naturali: sed confessio fuit in veteri lege, ut dicitur Isa. 43.: *Narra, si quid habes, ut justificeris;* ergo est de jure naturali.

3. Praeterea. Job non erat subjectus nisi legi naturali: sed ipse peccata confitebatur, quod patet per hoc quod dicitur Job 31.: *Si abscondi ut homo peccatum meum;* ergo est de jure naturali.

Sed contra. Isidorus dicit *(lib. 5. Etym. cap. 4.)*, quod jus naturale est idem apud omnes: sed confessio non est eodem modo apud omnes; ergo non est de jure naturali.

Praeterea. Confessio fit ei, qui habet claves: sed claves Ecclesiae non sunt de jure naturali institutae; ergo nec confessio.

Respondeo dicendum, quod sacramenta sunt quaedam fidei protestationes, unde oportet, ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis, unde et sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamen. Et quia « jus naturale est, quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit », ut Tullius dicit *(lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.)*, ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturale; quod quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale, quod ei a suo creatore imponitur: tamen proprie dicuntur naturalia, quae ex principiis naturae causantur. Supra autem naturam sunt, quae ipse Deus sibi reservat, sive naturae ministerio operanda sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum. Et sic confessio, quae necessitatem sacramentalem habet, non de jure naturali est, sed de divino.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur ex hoc, quod peccatum suum coram Deo non recognovit; confessio enim, quae fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali; nunc autem loquimur de confessione, quae fit homini. Vel dicendum, quod confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in judicio constitutus a judice interrogatur; tunc enim non debet peccator mentiri [*al.* peccatum suum excusando vel negando]; de quo Adam, et Cain vituperantur: sed confessio, quae fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam a Deo, non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis naturae manent eodem modo in lege Moysi, et in nova lege; sed confessio, quamvis aliqualiter esset in lege Moysi, non tamen eodem modo, sicut in lege nova, nec sicut in lege naturae: in lege enim naturae sufficiebat recognitio peccati interior apud

Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiae pro peccato, ex quo et homini innotescere poterat, eum peccasse; non autem oportebat, ut speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

AD TERTIUM dicendum, quod Job loquitur de illa absconsione peccati, quam facit deprehensus, peccatum negando, aut excusando, ut ex Gloss. *(ord. Greg. lib. 22. Moral. cap. 9.)* ibidem haberi potest.

ARTICULUS III. 21

UTRUM OMNES AD CONFESSIONEM TENEANTUR.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod non omnes ad confessionem teneantur, quia, sicut dicit Hieron. *(sup. illud Isa. 3.: Peccatum suum, etc. et epist. 8. ad Demetriad. cir. med.)*: « Poenitentia est secunda tabula post naufragium »: sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi; ergo nec eis competit poenitentia, et sic nec confessio, quae est poenitentiae pars.

2. PRAETEREA. Confessio facienda est judici in quolibet foro: sed aliqui sunt, qui non habent hominem judicem supra se; ergo nec tenentur ad confessionem.

3. PRAETEREA. Aliquis est, qui non habet peccata, nisi venialia: sed de illis non tenetur homo confiteri; ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

SED CONTRA est, quia confessio contra satisfactionem, et contritionem dividitur: sed omnes tenentur ad contritionem, et satisfactionem; ergo et omnes tenentur ad confessionem.

Praeterea. Hoc patet ex Decret. *(De poenit. et remiss. cap. 12.)*, ubi dicitur, quod « omnes utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, tenentur peccata confiteri ».

RESPONDEO dicendum, quod ad confessionem *dupliciter* obligamur: *uno modo* ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum, qui peccatum mortale incurrunt per baptismum: *alio modo* ex praecepto juris positivi; et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiae edita in Concil. generali *(scilicet Lateran. 4. gener. 12. can. 21.)* sub Innocentio III., tum ut quilibet peccatorem se recognosceret, quia *omnes peccaverunt, et egent gratia Dei (Rom. 3.)*; tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accedatur; tum etiam ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus intra gregem lateat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis homo in hac mortali vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale, non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam poenitentia ordinatur; et ideo manet poenitentiae locus etiam in illis, qui non mortaliter peccant, et per consequens confessionis.

AD SECUNDUM dicendum, quod nullus est, qui non habeat judicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet: qui quamvis eo inferior sit, inquantum praelatus est, tamen est eo superior, inquantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

AD TERTIUM dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia, quae confiteatur. Vel potest dici, secundum quosdam, quod ex Decretali praedicta

(in 2. arg. Sed cont.), non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia: quod patet ex hoc quod dicit, quod debent omnia peccata confiteri; quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest: et secundum hoc ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium; sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum, ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

ARTICULUS IV. 22

UTRUM ALIQUIS LICITE POSSIT CONFITERI PECCATUM, QUOD NON HABET.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod aliquis licite possit confiteri peccatum, quod non habet, quia, ut dicit Gregorius *(lib. 12. Regist. epist. 31. ad interrog. 10. ante med.)*, « bonarum mentium est, ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est »; ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset, quas non commisit.

2. PRAETEREA. Aliquis per humilitatem reputat se deteriorem aliquo, qui est manifestus peccator, et in hoc est commendandus: sed quod corde quis aestimat, licet ore confiteri; ergo licite potest confiteri se habere gravius peccatum, quam habeat.

3. PRAETEREA. Aliquis aliquando dubitat de peccato aliquo, utrum sit mortale, vel veniale; et talis debet de illo, ut videtur, confiteri, ut de mortali; ergo aliquis debet confiteri aliquando peccatum, quod non habet.

4. PRAETEREA. Satisfactio ex confessione ordinatur: sed aliquis potest satisfacere de peccato, quod non commisit; ergo etiam potest confiteri peccatum, quod non fecit.

SED CONTRA. Quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur: sed nullus in confessione mentiri debet, cum omne mendacium sit peccatum; ergo nullus debet confiteri peccatum, quod non fecit.

Praeterea. In judicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari: sed testis in foro poenitentiae est conscientia; ergo aliquis non debet se accusare de peccato, quod in conscientia sua non habet.

RESPONDEO dicendum, quod per confessionem debet poenitens se confessori suo manifestare. Ille autem qui aliud sacerdoti de se loquitur, quam in sua conscientia habeat sive bonum, sive malum, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat, et ideo non est idonea confessio; sed ad hoc quod sit idonea, requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset, quod conscientia tenet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod agnoscere culpam, ubi non est, potest esse *dupliciter: uno modo*, ut intelligatur quantum ad substantiam actus: et sic non est verum; non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse agnoscat, quem non commisit. *Alio modo* quantum ad conditionem actus: et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus est, formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit; et sic dicitur Job 9.: *Verebar omnia opera mea;* et ideo ad bonam mentem etiam pertinet, ut hanc formidinem, quam corde tenet, lingua accuset.

Et per hoc etiam patet solutio AD SECUNDUM: quia justus, qui est vere humilis, non reputat se deteriorem quantum ad perpetrationem actus, qui sit pejor ex genere; sed quia timet, ne in his, quae bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat.

AD TERTIUM dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato, an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente, quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter, discrimini se committens: et similiter periculo se committit, qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri; non tamen debet asserere illud mortale esse, sed dubitative loqui, et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram, et lepram.

AD QUARTUM dicendum, quod ex hoc quod homo satisfacit pro peccato, quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cum quis confitetur peccatum, quod non credit se fecisse: si autem dicat peccatum, quod non fecit, dum credit se fecisse, non mentitur; et ideo non peccat, si eo modo dicat, sicut est in corde suo.

ARTICULUS V. 23

UTRUM STATIM TENEATUR QUIS CONFITERI.

(S. Thom. 4. Dist. 17. q. 3. art. 1. q. 4.).

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod statim teneatur quis confiteri: dicit enim Hugo de Sancto Victore *(implicite lib. 1. de Anim. cap. 10. et lib. 2. de Sacram. part. 14. cap. 18. circa med.):* « Si necessitas non est, quae praetendatur, contemptus non excusatur »: sed quilibet tenetur vitare contemptum; ergo quilibet tenetur statim confiteri, cum potest.

2. PRAETEREA. Quilibet tenetur plus facere ad evadendum morbum spiritualem, quam ad evadendum morbum corporalem: sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat; ergo videtur, quod non possit esse sine detrimento salutis, quod aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, non statim de peccato confiteatur.

3. PRAETEREA. Illud quod sine termino debetur, statim debetur: sed sine termino debet homo confessionem Deo; ergo tenetur ad statim confitendum.

SED CONTRA. In Decr. *(cap.: Omnis utriusque sexus, De poenit. et remiss.)* simul datur tempus determinatum de confessione, et de Eucharistiae perceptione: sed aliquis non peccat, si non percipiat Eucharistiam ante tempus a jure determinatum; ergo nec peccat, si ante tempus illud non confiteatur.

Praeterea. Quicumque illud omittit, ad quod ex praecepto tenetur, peccat mortaliter; si ergo aliquis non statim confiteatur, quando habet copiam sacerdotis, si ad statim confitendum tenetur, peccaret mortaliter, et eadem ratione alio tempore, et sic deinceps; et ita multa peccata mortalia homo incurreret pro una poenitentiae dilatione: quod videtur inconveniens.

RESPONDEO dicendum, quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum, quando ad contritionem tenetur, scilicet quando peccata memoriae occurrunt, praecipue cum in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione oporteat eum peccatum incurrere: sicut cum tenetur sacerdos ad celebrandum, si non desit copia sacerdotis, confiteri tenetur, aut si desit, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi, copia sacerdotis oblata. Sed ad con-

fessionem actualiter faciendam obligatur aliquis *dupliciter: uno modo* per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur, quod non potest sine peccato facere, nisi confessus; tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat Eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale nisi confessus accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente: et inde venit obligatio, qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum; quia instituit, ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant; et ideo ante tempus illud omnes confiteri tenentur: *alio modo* obligatur aliquis ad confessionem per se, et sic videtur esse eadem ratio de confessione, et de baptismo differendo, quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quod peccet mortaliter, nisi statim baptizetur; nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod, si baptismum differat, peccatum mortale incurrat; sed potest contingere, quod in dilatione baptismi mortale erit peccatum, vel non erit; et hoc pensandum est ex causa dilationis, quia, sicut dicit Philos. in 8. Physic. *(implic. tex. 15.)*, voluntas non retardat facere aliquod opus volitum, nisi propter aliquam causam rationabilem; unde si causa dilationis baptismi mortale peccatum annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale, alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quae non est majoris necessitatis, quam baptismus. Et quia ea quae sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere, ideo si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel baptismum suscipiendum. Et propter hoc etiam Jacobus simul praeceptum edidit de confessione facienda, et de extrema unctione suscipienda *(Jacob. 5.)*. Et ideo videtur probabilis illorum opinio, qui dicunt, quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt, quod tenetur contritus ad statim confitendum, debita opportunitate oblata, secundum rectam rationem: nec obstat, quod Decret. terminum praefigat, ut semel in anno confiteatur, quia Ecclesia non indulget dilationi, sed prohibet negligentiam in majori dilatione; unde per Decretalem illam non excusatur a culpa dilationis quantum ad forum conscientiae, sed excusatur a poena quantum ad forum Ecclesiae, ut non privetur debita sepultura, si morte praeventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum, quia praecepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum: non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt; quia tunc si non daret aliquis eleemosynam de superfluo, quandocumque pauper monstraretur, peccaret mortaliter, quod falsum est; sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit. Et ideo non oportet, quod si statim oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter, sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur: nec hoc est ex indulgentia Ecclesiae, quod non teneatur ad statim, sed ex natura praecepti affirmativi, unde ante Ecclesiae statutum etiam minus tenebatur. Quidam vero dicunt, quod saeculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis poenitentiae tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis poenitentiae tempus: sed hoc nihil est, quia religiosi non tenentur ad alia, quam alii homines, nisi ad quae ex voto se obligaverunt; cujusmodi non est confessio.

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis, qui sine sacramento decedunt.

Ad secundum dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis, ut statim medicus quaeratur, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali.

Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienae, invito domino, contrariatur praecepto negativo, quod obligat semper, et ad semper, et ideo tenetur semper ad statim reddendum. Secus est autem de impletione praecepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

ARTICULUS VI. 24

UTRUM POSSIT CUM ALIQUO DISPENSARI, NE CONFITEATUR.

(S. Thom. 4. Dist. 17. q. 3. art. 1. q. 5.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini peccata; praecepta enim, quae sunt de jure positivo, subjacent dispensationi praelatorum Ecclesiae: sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet *(art. 3. huj. q.)*; ergo potest dispensari cum aliquo, ut non confiteatur.

2. Praeterea. Illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere: sed confessio non legitur a Deo instituta, sed ab homine, Jacob. 5.: *Confitemini alterutrum peccata vestra*: habet autem papa potestatem dispensandi in his, quae per apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis; ergo etiam potest cum aliquo dispensare, ne confiteatur.

Sed contra. Poenitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut baptismus; cum ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

Respondeo dicendum, quod ministri Ecclesiae instituuntur in Ecclesia divinitus fundata, et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur, ad opus naturae. Et quia Ecclesia fundatur in fide, et in sacramentis, ideo ad ministros Ecclesiae, novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere non pertinet: sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est Ecclesiae fundamentum. Et ideo sicut papa non potest dispensare, ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti: sed potest dispensare in confessione, secundum quod obligat ex praecepto Ecclesiae, ut possit aliquis diutius confessionem differre, quam ab Ecclesia institutum sit.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta divini juris non minus obligant, quam praecepta juris naturalis; unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione non est ab homine primo institutum, quamvis sit a Jacobo promulgatum, sed a Deo institutionem habuit, quamvis expressa ipsius institutio non legatur: tamen quaedam praefiguratio ipsius invenitur, et in hoc quod Joanni confitebantur peccata sua, qui baptismo ipsius ad gratiam Christi praeparabantur, et in hoc quod Dominus sacerdotibus leprosos transmisit, qui quamvis non essent novi Testamenti sacerdotes, tamen in eis novi Testamenti sacerdotium significabatur.

QUAESTIO VII.

DE CONFESSIONIS QUIDDITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de quidditate confessionis.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum Augustinus convenienter definiat confessionem.
Secundo. Utrum confessio sit actus virtutis.
Tertio. Utrum confessio sit actus poenitentiae virtutis.

ARTICULUS I. 25

UTRUM AUGUSTINUS CONVENIENTER DEFINIAT CONFESSIONEM.

(S. Thom. ubi sup. art. 2. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Augustinus inconvenienter definiat confessionem, dicens *(colligitur ex lib. De vera, et falsa poenitent. cap. 10. et in Ps. 66. a med.)*: « Confessio est, per quam morbus latens spe veniae aperitur »; morbus enim, contra quem confessio ordinatur, peccatum est: sed peccatum aliquando est apertum; ergo non debuit dicere *morbum latentem* esse, cujus confessio est medicina.

2. Praeterea. Principium poenitentiae est timor: sed confessio est pars poenitentiae; ergo non debuit pro causa confessionis ponere *spem*, sed magis timorem.

3. Praeterea. Illud, quod sub sigillo ponitur, non aperitur, sed magis clauditur: sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur; ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Praeterea. Inveniuntur aliae quaedam definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit *(homilia 40. in Evang. parum a princ.)*, quod « confessio est peccatorum detestatio, et raptio vulneris ». Quidam vero dicunt, quod « confessio est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio ». Quidam autem dicunt sic: « Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescentia, et per claves Ecclesiae satisfactoria, obligans ad peragendam poenitentiam injunctam »; ergo videtur, quod praeassignata definitio, cum non omnia contineat, quae in his continentur, insufficiens sit.

Respondeo dicendum, quod in actu confessionis *plura* consideranda occurrunt: *primo* ipsa substantia actus, sive genus ejus, quod est manifestatio quaedam: *secundo* de quo fiat, scilicet de peccato: *tertio* cui fiat, scilicet sacerdoti: *quarto* causa ejus, scilicet spes veniae: *quinto* effectus ejus, scilicet absolutio a parte poenae, et obligatio ad aliam partem exsolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus in « apertione », et de quo fit confessio, cum dicitur « morbus latens », et causa in « spe veniae »: et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex: et quantum ad hoc per confessionem aperitur. Vel dicendum, quod quamvis actus exterior in aperto sit, actus tamen interior, qui principium est actus exterioris, in occulto est: et ideo oportet, quod per confessionem aperiatur.

Ad secundum dicendum, quod confessio praesupponit charitatem, qua quis vivus efficitur, ut in litera dicitur *(4. Dist. 18.)*; contritio autem est, in qua datur charitas; timor autem servilis, qui est sine spe, est praevius ad charitatem, sed habens charitatem magis movetur ex spe, quam ex timore; et ideo causa confessionis ponitur potius spes, quam timor.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in qualibet confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

Ad quartum dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere, quae ad rem definitam concurrunt, et ideo inveniuntur quaedam definitiones, sive assignationes datae penes unam causam, quaedam penes aliam.

ARTICULUS II. 26

UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS VIRTUTIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod confessio non sit actus virtutis: omnis enim actus virtutis est de jure naturali, quia « ad virtutes apti sumus a natura », ut Philos. dicit in 2. Ethicor. *(circ. princ. lib.)*: sed confessio non est de jure naturali; ergo non est actus virtutis.

2. Praeterea. Actus virtutis magis convenire potest innocenti, quam ei qui peccavit: sed confessio peccati, de qua loquimur, non potest innocenti convenire; ergo non est actus virtutis.

3. Praeterea. Gratia, quae est in sacramentis, aliquo modo differt a gratia, quae est in virtutibus, et donis: sed confessio est pars sacramenti; ergo non est actus virtutis.

Sed contra. Praecepta legis sunt de actibus virtutum: sed confessio cadit sub praecepto; ergo est actus virtutis.

Praeterea. Non meremur nisi actibus virtutum: sed confessio est meritoria, quia « coelum aperit », ut in litera *(4. Dist. 17.)* Magister dicit; ergo videtur, quod sit actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquid dicatur actus virtutis, ut prius dictum est *(implic. art. praec. ad 3. et 4. Dist. 15. q. 3. art. 1. q. 2. et 1-2. q. 18. art. 6. et 7. et 2-2. q. 80. et q. 85. art. 3. et q. 109. art. 3.)*, sufficit, quod in sui ratione aliquam conditionem implicet, quae ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quae ad virtutem requiruntur, importet confessio, tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus, quod in conscientia tenet aliquis; sic enim simul in unum os, et cor conveniunt: si enim quis aliquid proferat ore, quod corde non tenet, non est confessio, sed fictio. Haec autem conditio ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur, quod corde tenet; et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis; sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad confessionem modo debito faciendam, ut oportet, et cujus oportet, et quando, in generali inclinat ratio natu-

ralis; et secundum hoc confessio est de jure naturali: sed determinatio circumstantiarum, quando, et quomodo, et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione de qua loquimur; et sic patet, quod jus naturale inclinat ad confessionem, mediante jure divino, quo circumstantiae determinantur, sicut etiam in omnibus est, quae sunt de jure positivo.

AD SECUNDUM dicendum, quod illius virtutis, cujus objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet, innocentia permanente; et ideo etiam confessio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum, et gratia virtutum sit alia, et alia, non tamen sunt contrariae, sed disparatae; et ideo non est inconveniens, ut idem sit actus virtutis, secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit; et sic sacramentum, vel pars sacramenti, secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

ARTICULUS III. 27

UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS POENITENTIAE VIRTUTIS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod confessio non sit actus poenitentiae virtutis, quia actus illius virtutis est, quae est causa ejus: sed causa confessionis est spes veniae, ut ex definitione inducta *(art. 1. huj. q.)* apparet; ergo videtur, quod sit actus spei, et non poenitentiae.

2. PRAETEREA. Verecundia est pars temperantiae; sed confessio ex erubescentia operatur, ut ex praeassignata definitione *(art. 1. huj. q.)* apparet; ergo est actus temperantiae, et non poenitentiae.

3. PRAETEREA. Actus poenitentiae innititur divinae misericordiae: sed confessio magis innititur sapientiae propter veritatem, quae in ipsa esse debet; ergo non est actus poenitentiae.

4. PRAETEREA. Ad poenitentiam movet articulus de judicio propter timorem, qui poenitentiae origo est: sed ad confessionem movet articulus de vita aeterna, quae est propter spem veniae; ergo non est actus poenitentiae.

5. PRAETEREA. Ad virtutem veritatis pertinet, ut ostendat se quis talem, qualis est: sed hoc facit confitens; ergo confessio est actus virtutis, quae dicitur veritas, et non poenitentia.

SED CONTRA. Poenitentia ordinatur ad destructionem peccati: sed ad hoc idem ordinatur confessio; ergo est actus poenitentiae.

RESPONDEO dicendum, quod hoc in virtutibus considerandum est, quod quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni, et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres, et donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in 2. Ethic. *(cap. 7. ante med.)* et in 4. *(cap. 1.)*. Et similiter est in confessione veri, quae quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit; et ideo dicit Philosophus in 4. Ethicorum *(cap. 7. ante med.)*, quod confessio, quae fit in judiciis, non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latriae. Et ita etiam confessio peccatorum, ad remissionem eorum consequendam, non pertinet eli-

citive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem poenitentiae; imperative autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est confessionis causa, non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad secundum dicendum, quod erubescentia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum, sed magis quasi concausa ad liberandum a poena, inquantum ipsa erubescentia poena quaedam est; sicut etiam claves Ecclesiae concausae confessionis ad hoc sunt.

Ad tertium dicendum, quod secundum quandam adaptationem partes poenitentiae tribus attributis personarum adaptari possunt: ut contritio misericordiae, vel bonitati respondeat, propter dolorem de malo; confessio sapientiae, propter veritatis manifestationem; satisfactio potentiae, propter satisfaciendi laborem: et quia contritio est prima pars poenitentiae, efficaciam aliis partibus praebens; ideo eodem modo iudicatur de tota poenitentia, sicut de contritione.

Ad quartum dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit, quam ex timore, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 2.)*, ideo magis innititur articulo de vita aeterna, quam respicit spes, quam articulo de judicio, quod respicit timor: quamvis poenitentia ratione contritionis e converso se habeat.

Ad quintum patet solutio ex dictis *(in corp.)*.

QUAESTIO VIII.

DE MINISTRO CONFESSIONIS, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ministro confessionis.

Circa quod quaeruntur septem.

Primo. Utrum necessarium sit confiteri sacerdoti.

Secundo. Utrum in aliquo casu liceat aliis, quam sacerdotibus, confiteri.

Tertio. Utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire.

Quarto. Utrum sit necessarium, quod homo confiteatur proprio sacerdoti.

Quinto. Utrum possit aliquis alteri, quam proprio sacerdoti, confiteri ex privilegio, vel mandato superioris.

Sexto. Utrum poenitens in extremo vitae suae possit absolvi a quolibet sacerdote.

Septimo. Utrum poena temporalis taxari debeat secundum quantitatem culpae.

ARTICULUS I. 28

UTRUM NECESSARIUM SIT CONFITERI SACERDOTI.

(S. Thom. ubi sup. art. 3. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium sacerdoti confiteri: ad confessionem enim non obligamur, nisi ex divina institutione: sed divina institutio nobis proponitur Jacob. 5.: *Confitemini alterutrum peccata vestra,* ubi non fit mentio de sacerdote; ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. PRAETEREA. Poenitentia est necessitatis sacramentum, sicut et baptismus: sed in baptismo propter necessitatem sacramenti est minister quilibet homo; ergo et in poenitentia: sed ministro poenitentiae facienda est confessio; ergo sufficit cuilibet confiteri.

3. PRAETEREA. Confessio est ad hoc necessaria, ut taxetur poenitenti satisfactionis modus: sed aliquando aliquis non sacerdos discretius posset poenitenti dare satisfactionis modum, quam multi sacerdotes; ergo non est necessarium, quod confessio fiat sacerdoti.

4. PRAETEREA. Confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores pecorum suorum vultum cognoscant: sed quandoque rector, vel praelatus non est sacerdos; ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

SED CONTRA. Absolutio poenitentis, propter quam fit confessio, non fit nisi a sacerdotibus, quibus claves commissae sunt; ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Praeterea. Confessio praefiguratur in Lazari mortui vivificatione: sed Dominus solum discipulis praecepit, ut solverent Lazarum, ut patet Joan. 11.; ergo sacerdotibus facienda est confessio.

RESPONDEO dicendum, quod gratia, quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit. Et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum; quod solius sacerdotis est, qui consecrare Eucharistiam potest. Et ideo cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos minister est hujusmodi sacramenti, et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quae ministro Ecclesiae fieri debet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex praesuppositione divinae institutionis; et quia divinitus institutio praecesserat de confessione sacerdotibus facienda, per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet Joan. 20.; ideo intelligendum est, quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

AD SECUNDUM dicendum, quod baptismus est magis sacramentum necessitatis, quam poenitentia, quoad confessionem, et absolutionem, quia quandoque baptismus praetermitti non potest sine periculo salutis aeternae; ut patet in pueris, qui non habent usum rationis: sed non est ita de confessione, et absolutione, quae tantum ad adultos pertinent, in quibus contritio cum proposito confitendi, et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte aeterna; et ideo non est simile de baptismo, et confessione.

AD TERTIUM dicendum, quod in satisfactione non solum attendenda est quantitas poenae, sed etiam virtus ejus, secundum quod est pars sacramenti: et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio, quam a sacerdote, quantitas poenae taxari possit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere vultum pecoris, ad *duo* potest necessarium esse: *primo* ad hoc quod coordinetur gregi Christi; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam, et solicitudinem pastoralem, quae incumbit quandoque illis, qui non sunt sacerdotes: *secundo* ad hoc quod provideatur ei competens medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum, cujus est medicamentum salutis (scilicet sacramentum Eucharistiae), et alia praebere (scilicet ad sacerdotem); et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

ARTICULUS II. 29

UTRUM IN ALIQUO CASU LICEAT ALIIS, QUAM SACERDOTIBUS, CONFITERI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in nullo casu liceat aliis, quam sacerdotibus, confiteri, quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supraposita definitione *(q. praec. art. 1.)* habetur: sed dispensatio sacramenti ad illum tantum pertinet, qui est sacramenti minister; cum ergo minister sacramenti poenitentiae proprius sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio facienda.

2. Praeterea. Confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur: sed sententia in foro contentioso non a suo judice lata nulla est; et ideo non facienda est confessio, nisi judici: sed judex in foro conscientiae non est nisi sacerdos, qui habet potestatem ligandi, et solvendi; ergo non est alii confessio facienda.

3. Praeterea. In baptismo quilibet potest baptizare, quia si baptizat laicus, etiam absque necessitate, non debet a sacerdote baptismus iterari: sed si aliquis confiteatur laico in casu necessitatis, iterum tenetur sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat; ergo confessio non debet fieri laico in casu necessitatis.

Sed contra est, quod in litera determinatur *(4. Dist. 17.)*.

Respondeo dicendum, quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Baptismus autem, qui est sacramentum necessitatis, *duplicem* habet ministrum: *unum,* cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem: *alium,* cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur: et ita etiam minister poenitentiae, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento poenitentiae non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio, et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius, qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio, et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro, inquantum eam injungit, et a poenitente, inquantum eam implet: et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens, quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest; qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quo-

dammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id, quod est ex parte sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis laicus non sit judex ejus, qui sibi confitetur, absolute tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, secundum quod confitens ex defectu sacerdotis se ei subdit.

Ad tertium dicendum, quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiae oportet quod reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiae ad eum perveniat. In baptismo autem sanctificatio Ecclesiae ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitae sanctificatur secundum formam Ecclesiae, a quocumque detur; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in poenitentia Ecclesiae sanctificatio non pervenit ad hominem, nisi per ministrum, quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat. Et ideo quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis consequutus sit veniam a Deo, eo quod propositum, quod concepit confitendi secundum mandatum Dei, sicut potuit, implevit; non tamen adhuc Ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur; sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad Eucharistiam non admittitur. Et ideo oportet, quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit; et praecipue quia, ut dictum est *(in resp. ad 1.)*, sacramentum poenitentiae perfectum non fuit: unde oportet, quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de poenitentiae sacramento recipiendo impleat.

ARTICULUS III. 30

UTRUM EXTRA CASUM NECESSITATIS POSSIT ALIQUIS NON SACERDOS CONFESSIONEM VENIALIUM AUDIRE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod extra casum necessitatis non possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire, quia sacramentum aliquod committitur laico dispensandum ratione necessitatis: sed confessio venialium non est de necessitate; ergo non committitur laico.

2. Praeterea. Contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et poenitentia: sed illa non potest dari a laico, ut patet Jacob. 5.; ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed contra est, quod dicit Beda *(sup. illud Jacob. 5.: Confitemini alterutrum)* in litera *(4. Dist. 17.)*.

Respondeo dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo, nec a sacramento Ecclesiae separatur: et ideo non indiget novae gratiae collatione ad ejus dimissionem, neque indiget reconciliari Ecclesiae; et propter hoc non oportet, quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur. Et quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et est ex charitate procedens, talibus natum est veniale remitti, sicut per tunsionem pectoris, et per aspersionem aquae benedictae.

Et per hoc patet solutio ad primum, quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui, sed sufficit ibi aliquid sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquod aliud sacramentum.

ARTICULUS IV.

UTRUM SIT NECESSARIUM, QUOD HOMO CONFITEATUR PROPRIO SACERDOTI.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium, quod homo confiteatur proprio sacerdoti: Gregorius enim dicit *(et hab. cap.: Ex auctoritate, 16. q. 1.)*: « Apostolico moderamine, et pietatis officio a nobis constitutum est, quod sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere »: sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cum non habeant curam animarum; ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

2. Praeterea. Sicut sacerdos est minister hujus sacramenti, ita et Eucharistiae: sed quilibet sacerdos potest Eucharistiam conficere; ergo quilibet sacerdos potest sacramentum poenitentiae ministrare; ergo non oportet, quod fiat proprio sacerdoti.

3. Praeterea. Illud, ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum: sed electio discreti sacerdotis est nobis commissa, ut patet per August. in litera *(4. Dist. 17.)*; dicit enim *(lib. De vera et falsa poenit. cap. 10. a med.)*: « Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem, qui sciat solvere, et ligare »; ergo videtur, quod non sit necessarium, quod sacerdoti proprio confiteatur aliquis.

4. Praeterea. Quidam sunt, sicut papa, et praelati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem: sed isti tenentur ad confessionem; ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

5. Praeterea. « Illud quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat », ut Bernardus dicit *(in tract. de Praecepto, et Dispens. cap. 2. a med.)*: sed confessio, quae pro charitate instituta est, contra charitatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut puta si peccator sciat sacerdotem suum haereticum, aut solicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum, quod quis confitetur ei, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimetur; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet: ergo videtur, quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

6. Praeterea. In eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediantur a via salutis: sed magna arctatio videtur, si oporteat uni homini confiteri de necessitate, et per hoc multi possent a confessione retrahi vel timore, vel verecundia, vel aliquo alio hujusmodi; ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteantur.

Sed contra est Decr. Innoc. III. *(in Conc. Later. 4. gener. 12. can. 21.)*, qui instituit, quod « omnes utriusque sexus semel in anno proprio sacerdoti confiteantur ».

Praeterea. Sicut episcopus se habet ad dioecesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam: sed non licet uni episcopo in dioecesi alterius episcopale officium exercere, secunda statuta canonum *(cap.: Nullus primas, 9. q. 2. et cap.:*

Si quis episcoporum, 16. q. 5.); ergo non licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

RESPONDEO dicendum, quod alia sacramenta non consistunt in hoc, quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat; sicut patet in baptismo, et hujusmodi: sed actus recipientis requiritur ad percipiendam utilitatem sacramenti in eo, qui est suae voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio, et satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis; actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium; unde oportet, quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis, qui possit imperari aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est, non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem. Et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem: et propter hoc oportet, sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri; cum enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere, qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis, qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiae cura est commissa; de quibus aliqui dicebant, quod ex hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, et poenitentias injungere: quod falsum est.

AD SECUNDUM dicendum, quod sacramentum Eucharistiae non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est *(in corp. art.)*: et ideo ratio non sequitur; et tamen non licet Eucharistiam ab alio, quam a proprio sacerdote accipere, quamvis verum sit sacramentum, quod ab alio percipitur.

AD TERTIUM dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut ex nostro arbitrio facienda, sed de licentia superioris, si forte proprius sacerdos esset minus idoneus ad apponendum peccatis salutare remedium.

AD QUARTUM dicendum, quod quia praelatis incumbit sacramenta dispensare, quae non nisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis a jure *(cap.: Ne pro dilatione, De Poenit. et Remis.)*, quod possint sibi eligere proprios sacerdotes confessores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non inquantum medicus, sed inquantum infirmus.

AD QUINTUM dicendum, quod in casibus illis, in quibus probabiliter timet poenitens periculum sibi, vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi: quod si licentiam habere non possit, idem est judicium, quod de illo, qui non habet copiam sacerdotis: unde magis debet eligere laicum, cui confiteatur. Nec in hoc transgreditur aliquis praeceptum Ecclesiae, quia praecepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem praecipientis, quae est finis praecepti; hic autem est charitas, secundum Apostolum *(1. Timoth. 1.)*. Nec aliqua injuria fit etiam sacerdoti, qui privilegium meretur amittere; quia concessa sibi abutitur potestate.

AD SEXTUM dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri,

non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad praebendam licentiam alteri confitendi, quia multi sunt adeo infirmi, quod potius sine confessione morerentur, quam tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis soliciti, ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis damnationis laqueum injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

ARTICULUS V. 32

UTRUM ALIQUIS POSSIT ALTERI QUAM PROPRIO SACERDOTI CONFITERI EX PRIVILEGIO, VEL MANDATO SUPERIORIS.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod non possit aliquis alteri, quam proprio sacerdoti, confiteri, etiam ex privilegio, vel mandato superioris, quia non potest aliquod privilegium indulgeri in praejudicium alterius: sed hoc esset in praejudicium proprii sacerdotis, si alius confessionem subditi sui audiat; ergo non potest per privilegium, seu licentiam, seu mandatum superioris obtineri.

2. PRAETEREA. Illud, per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum, vel privilegium alicujus hominis concedi: sed mandatum divinum est ad rectores ecclesiarum, ut *diligenter vultum pecoris sui agnoscant (Proverb. 27.)*, quod impeditur, si alius, quam ipse, confessionem ejus audiat; ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium, vel mandatum ordinari.

3. PRAETEREA. Ille qui audit confessionem alicujus, est proprius judex ejus; alias non posset eum ligare, et solvere: sed unius hominis non possunt esse plures proprii sacerdotes, vel judices; quia tunc teneretur pluribus obedire, quod esset impossibile, si contraria praeciperent, vel incompossibilia; ergo non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

4. PRAETEREA. Injuriam sacramento facit, qui sacramentum iterat super eamdem materiam, vel ad minus inutiliter facit: sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat, quia non est absolutus ab obedientia, qua ei tenetur ad hoc; ergo non potest licite fieri, quod alii aliquis, quam proprio sacerdoti, confiteatur.

SED CONTRA. Ea quae sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo, qui ea facere potest: sed superior, ut episcopus, potest confessionem audire illius, qui est de parochia alicujus presbyteri, quia etiam aliquando aliqua sibi reservat, cum sit ille principalior rector; ergo etiam potest committere alteri sacerdoti, quod ipsum audiat.

Praeterea. Quidquid potest inferior, potest superior: sed ipse sacerdos potest suo parochiano dare licentiam, quod alteri confiteatur; ergo multo fortius ejus superior hoc potest.

Praeterea. Potestatem, quam habet sacerdos in populo, habet ab episcopo: sed ex illa potestate potest confessionem audire; ergo et eadem ratione alius, cui episcopus potestatem concedet.

RESPONDEO dicendum, quod sacerdos aliquis potest *dupliciter* impediri, ne alicujus confessionem audiat: *uno modo* propter defectum jurisdictionis: *alio modo* propter impedimentum executionis ordinis; sicut excommunicati, et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem jurisdictionem habet, potest ea

quae sunt jurisdictionis committere. Et ideo si aliquis impediatur, quod alterius confessionem audire non possit propter jurisdictionis defectum, potest ei per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi, quod confessionem audiat, et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per episcopum, sive per papam: si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi, quod confessionem audiat per eum, qui impedimentum removere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod praejudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur, quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis, et honorem Dei; et ideo si superioribus praelatis expedire videatur ad salutem plebis, et honorem Dei promovendum, quod aliis quae sunt jurisdictionis committant, in nullo fit praejudicium inferioribus praelatis, nisi illis, *qui quaerunt quae sua sunt, non quae Jesu Christi (1. Cor. 13.)*, et qui gregi praesunt, non ut eum pascant, sed ut ab eo pascantur.

Ad secundum dicendum, quod rector ecclesiae debet vultum pecoris sui cognoscere *dupliciter: uno modo* per solicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quod credat subdito, sed certitudinem facti, inquantum potest, inquirat: *alio modo* per confessionis manifestationem; et quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere, quam ut subdito credat; quia hoc est ad subveniendum conscientiae ipsius. Unde in foro confessionis creditur homini, et pro se et contra se, non autem in foro exterioris judicii; et ideo ad hanc cognitionem sufficit, quod credat subdito dicenti, se alteri absolvere valenti fuisse confessum. Et sic patet, quod talis cognitio per privilegium alteri indultum de confessione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quod inconveniens esset, si duo aequaliter super eamdem plebem constituantur; si autem inaequaliter, non est inconveniens. Et secundum hoc super eamdem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis, et episcopus, et papa; et quilibet eorum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, *dupliciter* potest committere: *aut* ita quod eum vice sui constituat; sicut papa, et episcopus suos poenitentiarios constituunt: et tunc talis est principalior, quam inferior praelatus; sicut poenitentiarius papae, quam episcopus, et poenitentiarius episcopi, quam sacerdos parochialis, et magis tenetur ei confitens obedire: *alio modo*, ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat, et quia coadjutor ordinatur ad eum, cui adjutor datur, ideo coadjutor est minus principalis, et ideo poenitens non tantum obedire tenetur ei, quantum proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata, quae non habet. Et ideo si aliquis poenitentiario episcopi, vel alteri ab episcopo commissionem habenti confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata et quoad Ecclesiam, et quoad Deum, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat; sed propter statutum Ecclesiae (*cap.: Omnis utriusque, De poenit. et remiss.*) de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut et ille qui habet solum venialia. Talis enim solum venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri se a peccato mortali immunem esse, et sacerdos ei in foro conscientiae credere debet, et tenetur. Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo con-

fessus fuisset, quia quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto ei plus de poena remittitur, *tum* ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoria computatur, *tum* ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur. Nec reiteratio facit injuriam sacramento, nisi in illo, in quo sanctificatio adhibetur, vel per characteris impressionem, vel per materiae consecrationem, quorum neutrum est in poenitentia. Unde bonum est, quod ille qui auctoritate episcopi confessionem audit, inducat confitentem ad hoc, quod confiteatur proprio sacerdoti; quod si noluerit, nihilominus eum absolvere debet.

ARTICULUS VI.

UTRUM POENITENS POSSIT ABSOLVI IN FINE VITAE A QUOLIBET SACERDOTE.

(S. Thom. 4. Dist. 20. q. unica, art. 1. q. 2.)

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod in fine vitae poenitens non possit a quolibet sacerdote absolvi, quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est *(art. praec.)*: sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum, qui in fine vitae poenitet; ergo non potest eum absolvere.

2. Praeterea. Ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio, quam a proprio sacerdote, suscipit, non debet a proprio sacerdote iterum baptizari; si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis possit absolvere a quolibet peccato, non debet poenitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere: quod falsum est; quia alias sacerdos non haberet cognitionem de vultu pecoris sui.

3. Praeterea. In articulo mortis sicut licet alieno sacerdoti baptizare, ita etiam non sacerdoti: sed non sacerdos nunquam potest absolvere in foro poenitentiali; ergo nec sacerdos in articulo mortis eum, qui non est sibi subditus.

Sed contra. Necessitas spiritualis est major, quam corporalis: sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati; ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati, potest quis a non suo sacerdote absolvi.

Praeterea. Ad idem sunt auctoritates positae in litera *(4. Dist. 20.)*.

Respondeo dicendum, quod quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiae habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet: sed quia necessitas legem non habet, ideo quando necessitatis articulus imminet, per Ecclesiae ordinationem non impeditur, quin absolvere possit; ex quo habet claves etiam sacramentaliter; et tantum consequitur ex absolutione alterius, sicut si a proprio sacerdote absolveretur: nec solum a peccatis tunc potest a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, a quocumque sit lata, quia haec absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quae per legem ordinationis Ecclesiae coarctatur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate, quia ea quae jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat, ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis,

ideo ex hoc ipso quis secundum quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum a peccatis solvatur, a quibus in articulo mortis absolutus est, sed ut innotescat ei, quod sit absolutus. Nec similiter oportet, quod absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui alias absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet ex ipsa sanctificatione materiae efficaciam, et ideo a quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit: sed vis sacramentalis poenitentiae consistit in sanctificatione ministri, et ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat, quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur; et ideo aliquid valet ei, quantum ad diminutionem poenae, quae fit per confessionis meritum, et poenitentiam [*al.* poenam], sed non consequitur diminutionem illam poenae, quae est ex vi clavium; et ideo oportet, quod iterum sacerdoti confiteatur: et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si sacerdoti fuisset confessus.

ARTICULUS VII. 34

UTRUM POENA TEMPORALIS TAXETUR SECUNDUM QUANTITATEM CULPAE.

(S. Thom. 4. Dist. 20. q. 1. art. 2. q. 1.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod poena temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpae: taxatur enim secundum quantitatem delectationis, quae fuit in peccato, ut patet Apoc. 18.: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, et luctum:* sed quandoque ubi est major delectatio, ibi est minor culpa, quia « peccata carnalia, quae plus habent delectationis, quam spiritualia, minus habent de culpa », secundum Gregor. *(implic. lib. 33. Moral. cap. 11. cir. med.);* ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

2. Praeterea. Eodem modo aliquis obligatur ad poenam per peccata mortalia in nova lege, sicut in veteri: sed in veteri lege debebatur pro peccatis poena septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent pro uno peccato mortali: cum ergo in novo Testamento imponatur poena septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas poenae non respiciat quantitatem culpae.

3. Praeterea. Majus est peccatum homicidii in laico, quam fornicationis in sacerdote, quia circumstantia, quae sumitur ex specie peccati, magis aggravat, quam quae sumitur ex conditione personae: sed laico pro homicidio imponitur septennis poenitentia, et sacerdoti pro fornicatione poenitentia decem annorum, secundum Can. *(cap.: Si quis homicidium, Dist. 50. et cap.: Presbyter, Dist. 82.);* ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

4. Praeterea. Maximum peccatum est, quod in ipsum corpus Christi committitur, quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur: sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur poenitentia quadraginta dierum, vel parum amplius; pro fornicatione autem simplici injungitur poenitentia septennis, secundum Can. *(cap.: Si ver*

negligentiam, De Consecr. Dist. 2. et cap.: Presbyter, Dist. 82.); ergo quantitas poenae non respondet quantitati culpae.

SED CONTRA. Isaiae 27.: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam;* ergo quantitas judicii punitionis peccati est secundum quantitatem culpae.

Praeterea. Homo reducitur ad aequalitatem justitiae per poenitentiam inflictam: sed hoc non esset, si quantitas culpae, et poenae non sibi responderent; ergo unum alteri respondet.

RESPONDEO dicendum, quod poena post dimissionem culpae exigitur ad *duo*, scilicet ad *debitum* solvendum, et ad *remedium* praestandum. Potest ergo taxatio poenae considerari quantum ad *duo: primo* quantum ad debitum, et sic quantitas poenae radicaliter respondet quantitati culpae, antequam de ea aliquid dimittatur: secundum tamen quod per primum eorum, quae poenam nata sunt remittere, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum, vel solvendum restat, quia quanto per contritionem plus de poena dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat: *secundo* quantum ed remedium, vel illius qui peccavit, vel aliorum: et sic quandoque pro minori peccato injungitur major poenitentia: *vel* quia peccato unius difficilius potest resisti, quam peccato alterius, sicut juveni imponitur pro fornicatione major poena, quam seni, quamvis minus peccet: *vel* quia in uno peccatum est periculosius; sicut in sacerdote, quam in alio: *vel* quia multitudo magis prona est ad illud peccatum, et ideo per poenam unius alii sunt exterrendi; poena ergo in foro poenitentiae quantum ad utrumque taxanda est. Et ideo non semper pro uno majori peccato major poena imponitur. Sed poena purgatorii solum est ad solvendum debitum, quia jam ulterius non manet locus peccandi, et ideo illa poena taxatur solum secundum quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione, et absolutione, quia per omnia haec de poena aliquid dimittitur: unde etiam a sacerdote in injungendo satisfactionem sunt consideranda.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in verbis illis *duo* tanguntur ex parte culpae, scilicet *glorificatio,* et *deliciae,* sive *delectatio:* quorum *primum* pertinet ad elationem peccantis, qua Deo resistit: *secundum* ad delectationem peccati. Quamvis autem quandoque sit minor delectatio in majori culpa, tamen est ibi semper major elatio; et ideo ratio non procedit.

AD SECUNDUM dicendum, quod illa poena septem dierum non erat expiativa a poena debita peccato; unde etiamsi post illos dies moreretur, in purgatorio puniretur: sed expiabat ab irregularitate, a qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen, caeteris paribus, plus peccat homo in nova lege, quam in veteri, propter sanctificationem ampliorem, qua sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita. Et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. 10.: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia,* etc. Nec tamen hoc verum est universaliter, quod exigatur pro quolibet peccato mortali septennis poenitentia: sed hoc est quasi quaedam regula communis ut in pluribus competens; quam tamen oportet omittere, consideratis diversis peccatorum, et poenitentium circumstantiis.

AD TERTIUM dicendum, quod episcopus, vel sacerdos cum majori periculo suo, et aliorum peccat, et ideo solicitius retrahunt eum canones a peccato, quam alios, majorem poenam injungendo, secundum quod est in remedium; quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito, unde in purgatorio non tanta ab eo exigitur.

Ad quartum dicendum, quod poena illa est intelligenda, quando nolente sacerdote hoc accidit. Si enim sponte effunderet, multo graviori poena dignus esset.

QUAESTIO IX.

DE QUALITATE CONFESSIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate confessionis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum confessio possit esse informis.
Secundo. Utrum oporteat confessionem esse integram.
Tertio. Utrum possit aliquis per alium, vel per scriptum confiteri.
Quarto. Utrum illae conditiones, quae a magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

ARTICULUS I. 35

UTRUM CONFESSIO POSSIT ESSE INFORMIS.

(S. Thom. 4. Dist. 17. q. 3. art. 4. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod confessio non possit esse informis: dicitur enim Eccli. 17.: *A mortuo, quasi nihil, perit confessio:* sed ille qui non habet charitatem, est mortuus, quia ipsa est animae vita; ergo absque charitate non potest esse confessio.

2. Praeterea. Confessio dividitur contra contritionem, et satisfactionem: sed contritio, et satisfactio nunquam possunt extra charitatem fieri; ergo nec confessio.

3. Praeterea. In confessione oportet, quod os cordi concordet, quia hoc ipsum nomen confessionis requirit: sed ille qui adhuc manet in affectu peccati, si confitetur, non habet cor ori conforme; quia corde peccatum tenet, quod ore damnat; ergo talis non confitetur.

Sed contra. Quilibet tenetur ad confessionem mortalium: sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata, quia cum nullus sciat se charitatem habere, nullus sciret se confessum fuisse; ergo non est de necessitate confessionis, quod sit charitate formata.

Respondeo dicendum, quod confessio est actus virtutis, et est pars sacramenti: secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie; et sic confessio non valet sine charitate, quae est principium merendi: sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiae, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio potest esse etiam in eo, qui non est contritus, quia potest peccata sua pandere sacerdoti, et clavibus Ecclesiae

se subjicere: et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet; sicut etiam in aliis sacramentis est: unde non tenetur iterare confessionem, qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra charitatem existens percipit.

Ad secundum dicendum, quod contritio, et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini, et ideo de ratione contritionis, et satisfactionis est, quod homo sit Deo per charitatem unitus, non autem de ratione confessionis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccata, quae habet, narrat, vere loquitur; et sic cor concordat voci, vel verbis, quantum ad substantiam confessionis, quamvis discordet a confessionis fine.

ARTICULUS II. 36

UTRUM OPORTEAT CONFESSIONEM ESSE INTEGRAM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis, quia erubescentia facit ad diminutionem poenae: sed quanto pluribus sacerdotibus quis confitetur, tanto majorem erubescentiam patitur; ergo fructuosior est confessio, si pluribus sacerdotibus dividatur.

2. Praeterea. Confessio ad hoc necessaria est in poenitentia, ut poena secundum arbitrium sacerdotis peccato taxetur: sed sufficiens poena potest imponi a diversis sacerdotibus de diversis peccatis; ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Praeterea. Potest contingere, quod post confessionem factam, et satisfactionem perfectam, recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis, cui primo confessus fuerat, habere non poterit; ergo poterit solum peccatum illud alteri confiteri: et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

4. Praeterea. Sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis, nisi propter absolutionem: sed quandoque sacerdos, qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus; ergo ad minus in tali casu non oportet quod confessio sit integra.

Sed contra. Hypocrisis est impedimentum poenitentiae: sed dividere confessionem ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit *(lib. De vera, et falsa poenit. cap. 15. cir. med.)*; ergo confessio debet esse integra.

Praeterea. Confessio est poenitentiae pars: sed poenitentia debet esse integra; ergo et confessio.

Respondeo dicendum, quod in medicina corporali oportet, quod medicus non unum solum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur, et medicina, quae uni morbo competeret, alteri nocumentum praestaret; et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adjunctione alterius; et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum praestaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in Pastorali *(part. 3. cap. 3.)* docet. Et ideo de necessitate confessionis est, quod homo omnia peccata confiteatur, quae in

memoria habet: quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi erubescentia sit multiplicior, quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnae erubescentiae, sicut illa una, qua quis omnia sua peccata simul confitetur: quia unum peccatum per se consideratum non ita monstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando est cum pluribus aliis consideratum, quia in, unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia, vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad secundum dicendum, quod poena a diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens; quia quilibet consideraret peccatum unum tantum per se, et non gravitatem ipsius, quam habet ex adjunctione alterius: et quandoque poena, quae contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati: et praeterea sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit, et ideo debet ei fieri hoc modo confessio, sicut fit Deo contritio: unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus peccatis, quae memoriae occurrunt, contereretur; ita non esset confessio, nisi quis de omnibus, quae memoriae occurrerint, confiteatur.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod quando aliquis recordatur eorum, prius quae oblitus erat, debet etiam ea, quae prius confessus fuit iterum confiteri, et praecipue si non potest eumdem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpae quantitas uni sacerdoti innotescat: sed hoc non videtur necessarium, quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius: peccatorum autem, de quibus confessus est, manifestavit quantitatem, quam ex seipsis habent: ad hoc autem quod sacerdos utramque quantitatem hujus peccati, cujus fuerat oblitus, cognoscat, sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite et alia in generali, dicendo quod cum alia multa confiteretur, hujus oblitus fuit.

Ad quartum dicendum, quod etiam si sacerdos non de omnibus possit absolvere, tamen tenetur poenitens ei omnia confiteri, ut quantitatem totius culpae cognoscat, et de illis, de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

ARTICULUS III. 37

UTRUM QUIS POSSIT PER ALIUM, VEL PER SCRIPTUM CONFITERI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod possit per alium quis confiteri, vel per scriptum, quia confessio necessaria est ad hoc, ut conscientia poenitentis sacerdoti pandatur: sed homo potest per alium, vel per scriptum suam conscientiam sacerdoti manifestare; ergo sufficit per alium, vel per scriptum confiteri.

2. Praeterea. Quidam non intelliguntur a propriis sacerdotibus propter linguae diversitatem, et tales non possunt nisi per alios confiteri; ergo non est de necessitate sacramenti, quod per seipsum quis confiteatur: et ita videtur, quod si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, sufficiat ei ad salutem.

3. Praeterea. De necessitate sacramenti est, quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet *(q. praec. art. 5.)*: sed aliquando proprius

sacerdos est absens, cui non potest poenitens propria voce loqui; posset autem per scriptum ei suam conscientiam manifestare; ergo videtur, quod per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

SED CONTRA. Homo ita tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei: sed confessio fidei ore est facienda, ut patet Rom. 10.; ergo et confessio peccatorum.

Praeterea. Qui per seipsum peccavit, per seipsum debet poenitere: sed confessio est poenitentiae pars; ergo poenitens debet confiteri propria voce.

RESPONDEO dicendum, quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti; quamvis autem ad eam, secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo, sicut in alio; tamen secundum quod est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam: et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum, cujus est maximus usus in abluendo, ita in actu sacramenti ad manifestandum ordinarie assumitur ille actus, quo maxime consuevimus manifestare, scilicet proprium verbum; alii enim modi sunt inducti in supplementum istius.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum, ita nec in poenitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare; sed oportet, quod per actum determinatum manifestentur.

AD SECUNDUM dicendum, quod in eo qui usum linguae non habet, sufficit quod per scriptum, aut per nutum, aut per interpretem confiteatur, quia non exigitur ab homine plus, quam possit: quamvis homo non possit, vel debeat baptismum accipere, nisi in aqua, quae est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur: sed actus confessionis est ab intra, et a nobis: et ideo quando non possumus uno modo, debemus, secundum quod possumus, confiteri.

AD TERTIUM dicendum, quod in absentia proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio: et ideo non oportet, quod per scriptum fiat, quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus, quam ille cui fit confessio.

ARTICULUS IV. 38

UTRUM SEXDECIM CONDITIONES ASSIGNATAE REQUIRANTUR AD CONFESSIONEM.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod illae conditiones, quae a magistris assignantur, his versibus contentae, non requirantur ad confessionem:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis, et accusans, et sit parere parata.

Fides enim, et simplicitas, et fortitudo sunt per se virtutes; ergo non debent poni conditiones confessionis.

2. PRAETEREA. *Parum* est, quod non habet permixtionem; et similiter *simplex* compositionem, et permixtionem aufert; ergo superflue alterutrum ponitur.

3. Praeterea. Peccatum semel tantum commissum nullus tenetur confiteri nisi semel; ergo si homo peccatum non iterat, non oportet quod sit frequens ejus poenitentia.

4. Praeterea. Confessio ad satisfactionem ordinatur: sed satisfactio quandoque est publica; ergo et confessio non semper debet esse *secreta.*

5. Praeterea. Illud quod non est in potestate nostra, non requiritur a nobis: sed *lacrymas emittere* non est in potestate nostra; ergo non requiritur a confitente.

Sed contra est magistrorum assignatio.

Respondeo dicendum, quod dictarum conditionum quaedam sunt de necessitate confessionis, quaedam de bene esse ipsius. Ea autem quae sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei, secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus, aut ex ipsa ratione actus. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones, ut in 2. Ethicor. *(cap. 4.)* dicitur: prima est, ut aliquis *sit sciens;* et quantum ad hoc confessio dicitur esse *discreta,* secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur: est autem haec discretio, ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est, ut *sit eligens,* quia actus virtutum debent esse voluntarii, et quantum ad hoc dicitur *libens.* Tertia conditio est, ut propter hoc, scilicet debitum finem, operetur; et quantum ad hoc dicitur, quod debet esse *pura,* ut scilicet recta sit intentio. Quarta est, ut immobiliter operetur; et quantum ad hoc dicitur, quod debet esse *fortis,* ut scilicet propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis poenitentiae. Quae quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantum ad hoc confessio debet esse *verecunda,* ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam saeculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso; et quantum ad hoc dicitur esse *lacrymabilis.* Tertio in abjectione sui terminatur; et quantum ad hoc debet esse *humilis,* ut se miserum confiteatur, et infirmum. Sed ex propria ratione hujusmodi actus, qui est confessio, habet quod sit manifestativa. Quae quidem manifestatio per quatuor impediri potest: primo per falsitatem; et quantum ad hoc dicitur *fidelis,* idest vera: secundo per obscuritatem verborum; et contra hoc dicitur *nuda,* ut non involvat obscuritatem verborum: tertio per verborum multiplicationem; et propter hoc dicitur *simplex,* ut scilicet non recitet in confessione, nisi quod ad quantitatem peccati pertinet: quarto, ut non subtrahatur aliquid de his, quae manifestanda sunt, et contra hoc dicitur *integra.* Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet, quod sit *accusans* ex parte confitentis; *parere parata* per comparationem ad sacerdotem; *secreta* quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur. Sed de bene esse confessionis est, quod sit *frequens,* et quod sit *accelerata,* ut scilicet statim confiteatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens, quod conditio unius virtutis in actu alterius inveniatur, qui ab ipsa imperatur; vel quia medium, quod est unius virtutis principaliter, etiam aliae virtutes per participationem habent.

Ad secundum dicendum, quod haec conditio, *pura,* intentionis excludit perversitatem, a qua homo mundatur, sed *simplex,* alieni admixtionem excludit.

AD TERTIUM dicendum, quod hoc non est de necessitate confessionis, sed de bene esse.

AD QUARTUM dicendum, quod propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto: ex poena autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis, quia quandoque pro parvo, vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

AD QUINTUM dicendum, quod intelligendum est de lacrymis mentis.

QUAESTIO X.

DE EFFECTU CONFESSIONIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu confessionis.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum confessio liberet a morte peccati.
Secundo. Utrum confessio liberet aliquo modo a poena.
Tertio. Utrum confessio aperiat paradisum.
Quarto. Utrum confessio tribuat spem salutis.
Quinto. Utrum confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

ARTICULUS I. 39

UTRUM CONFESSIO LIBERET A MORTE PECCATI.

(S. Thom. ubi sup. art. 5. et q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod confessio non liberet a morte peccati; confessio enim contritionem sequitur: sed contritio sufficienter delet culpam; ergo confessio non liberat a morte peccati.

2. PRAETEREA. Sicut mortale est culpa, ita etiam veniale: sed per confessionem fit veniale, quod prius fuit mortale, ut in litera *(4. Dist. 17.)* dicitur; ergo per confessionem non remittittur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

SED CONTRA. Confessio est pars poenitentiae sacramenti: sed poenitentia a culpa liberat; ergo et confessio.

RESPONDEO dicendum, quod poenitentia, inquantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur, quia per eam homo ministris Ecclesiae se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores: contritio enim votum confessionis annexum habet: et satisfactio pro judicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento poenitentiae gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo; ideo eo modo confessio ex vi absolutionis conjunctae remittit culpam, sicut et baptismus. Liberat autem baptismus a morte peccati, non solum secundum quod actu suscipitur, sed etiam secundum quod in voto habetur, sicut patet in illis, qui jam sanctificati ad baptismum accedunt; et si aliquis impedimentum non praestaret, ex ipsa collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius

ei remissa non fuissent: et similiter dicendum est de confessione adjuncta absolutioni, quia secundum quod in voto poenitentis praecessit, a culpa liberavit. Postmodum autem in actu confessionis, et absolutionis gratia augetur; et etiam remissio peccatorum daretur, si praecedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse tunc obicem gratiae non praeberet. Et ideo sicut de baptismo dicitur, quod liberat a morte, ita etiam de confessione dici potest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod contritio habet votum confessionis annexum, et ideo eo modo liberat a culpa poenitentes, sicut desiderium baptismi baptizandus.

AD SECUNDUM dicendum, quod veniale non sumitur ibi pro culpa, sed pro poena de facili expiabili, unde non sequitur, quod culpa in culpam convertatur, sed penitus annihilatur. Dicitur enim veniale *tripliciter: uno modo* ex genere; sicut verbum otiosum: *alio modo* ex causa, idest veniae causam in se habens; sicut peccatum ex infirmitate: *alio modo* ex eventu, sicut accipitur hic, quia per confessionem hoc evenit, quod de culpa praeterita homo veniam consequatur.

ARTICULUS II. 40

UTRUM CONFESSIO LIBERET ALIQUO MODO A POENA.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod confessio non liberet aliquo modo a poena, quia peccato non debetur nisi poena aeterna, vel temporalis: sed poena aeterna per contritionem dimittitur, poena autem temporalis per satisfactionem; ergo per confessionem nihil dimittitur de poena.

2. PRAETEREA Voluntas pro facto reputatur, ut in litera *(4. Dist. 17. aequival.)* dicitur: sed ille qui contritus est, habuit propositum confitendi; ergo tantum valuit sibi, sicut si fuisset confessus, et ita per confessionem, quam postea facit, nihil ei de poena dimittitur.

SED CONTRA. Poenam habet confessio: sed per omnia opera poenalia expiatur poena peccato debita; ergo et per confessionem.

RESPONDEO dicendum, quod confessio simul cum absolutione habet vim liberandi a poena *dupliciter: uno modo* ex ipsa vi absolutionis; et sic quidem liberat in voto existens a poena aeterna, sicut etiam a culpa: quae quidem poena est poena condemnans, et ex toto exterminans, a qua homo liberatus adhuc manet obligatus ad poenam temporalem, secundum quod poena est medicina purgans, et promovens: et sic haec poena restat in purgatorio patienda etiam his, qui a poena inferni liberati sunt: quae quidem poena est improportionata viribus poenitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum minuitur, quod proportionata viribus poenitentis remanet, ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest: *alio modo* diminuit poenam ex ipsa natura actus confitentis, qui habet poenam erubescentiae annexam; et ideo quanto aliquis pluries de ipsis peccatis confitetur. tanto magis poena minuitur.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod voluntas pro facto non reputatur in his quae sunt ab alio, sicut est de baptismo; non enim tantum valet voluntas suscipiendi baptismum, sicut ipsius susceptio: sed reputatur voluntas pro facto in his quae sunt omnino ab homine; et iterum quantum ad praemium

essentiale, non autem quantum ad poenae remotionem, et hujusmodi, respectu quorum attenditur meritum accidentaliter, et secundario: et ideo confessus, et absolutus minus in purgatorio punietur, quam contritus tantum.

ARTICULUS III. 41

UTRUM CONFESSIO APERIAT PARADISUM.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod confessio non aperiat paradisum, quia diversorum sacramentorum diversi sunt effectus: sed apertio paradisi effectus est baptismi; ergo non est effectus confessionis.

2. PRAETEREA. In id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest: sed ante confessionem moriens intrare paradisum potest; ergo confessio non aperit paradisum.

SED CONTRA. Confessio facit hominem subjici clavibus Ecclesiae: sed per eas aperitur paradisus; ergo et per confessionem.

RESPONDEO dicendum, quod a paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam, et reatum poenae; et quia haec impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet *(art. 1. et 2. praec.)*, ideo dicitur paradisum aperire.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis baptismus, et poenitentia sint diversa sacramenta, tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam aditus paradisi est apertus.

AD SECUNDUM dicendum, quod ante votum confessionis paradisus clausus erat peccanti mortaliter, quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam: non tamen obstaculum reatus est totaliter amotum ante confessionem, et satisfactionem.

ARTICULUS IV. 42

UTRUM CONFESSIO SPEM TRIBUAT SALUTIS.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod effectus confessionis poni non debeat, quod tribuat spem salutis, quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit; ergo non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. PRAETEREA. Per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. 5.: sed tribulationem homo praecipue in satisfactione sustinet; ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis, quam confessionis.

SED CONTRA. « Per confessionem homo fit humilior, et cautior », sicut in litera Magister dicit *(4. Dist. 17. in fin.)*: sed per hoc homo accipit spem salutis; ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

RESPONDEO dicendum, quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum: et quia homo per confessionem se subjicit clavibus Ecclesiae ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur, quod confessio spem salutis tribuit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris: et quia confessio gratiae Redemptoris innititur, ideo spem salutis tribuit, non solum ut actus meritorius, sed etiam ut pars sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriae virtutis, et purgationem a poena; sed confessio etiam modo praedicto *(in corp.)*.

ARTICULUS V.

43

UTRUM CONFESSIO GENERALIS SUFFICIAT AD DELENDA PECCATA MORTALIA OBLITA.

(4. Dist. 21. q. 1. art. 2.)

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita: peccatum enim per confessionem deletum non est necesse iterum confiteri; si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium, quod cum ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteretur.

2. Praeterea. Quicumque non est conscius sibi peccati, vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati; si ergo per generalem confessionem peccata mortalia oblita dimittuntur, quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quod sit immunis a peccato mortali; quod est contra Apostolum 1. Corinth. 4.: *Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc justificatus sum.*

3. Praeterea. Nullus ex negligentia reportat commodum: sed non potest esse sine negligentia, quod aliquis peccatum mortale obliviscatur, antequam ei dimittatur; ergo non reportat ex hoc tale commodum, quod sine speciali confessione peccatum ei dimittatur.

4. Praeterea. Magis est elongatum a cognitione confitentis id quod omnino ignorat, quam illud cujus est oblitus: sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet, quia tunc haeretici, qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices per generalem confessionem absolverentur: quod falsum est; ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

Sed contra. Psal. 33. dicitur: *Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur:* sed ille qui confitetur omnia peccata, quae scit, accedit ad Deum, quantum potest: plus autem ab eo requiri non potest; ergo non confundetur, ut repulsam patiatur, sed veniam consequetur.

Praeterea. Ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus; sed ille qui confitetur omnia peccata, quae in memoria habet, et aliquorum oblitus est, non est ex hoc fictus, quia ignorantiam facti patitur, quae a peccato excusat; ergo veniam consequitur: et sic peccata, quae oblita sunt, relaxantur, cum impium sit dimidiam sperare veniam.

Respondeo dicendum, quod confessio operatur, praesupposita contritione, quae culpam delet; et sic confessio directe ordinatur ad dimissionem poenae, quod quidem facit ex erubescentia, quam habet, et ex vi clavium, quibus se confitens subjicit. Contingit autem quandoque, quod per contritionem praecedentem peccatum aliquod deletum est quoad culpam, sive in generali, si ejus memoria tunc non habetur, sive in speciali, et tamen ante confessionem aliquis illius peccati oblitus est: et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem poenae ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantum in ipso est, ponens: sed ex illa

parte, qua erubescentia confessionis peccati poenam minuebat, poena istius, de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum, quod in confessione sacramentali non solum requiritur absolutio, sed judicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessionis.

Ad secundum dicendum, quod confessio non operatur, ut dictum est *(in corp.)*, nisi contritione praesupposita; quae an vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest per certitudinem an gratiae habeat plenitudinem; et ideo nec potest scire per certitudinem, utrum per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum, quamvis possit per conjecturas aliquas existimare.

Ad tertium dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia, quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset, nec tantum meretur; et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum venerit.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est; sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata, quia nescit esse peccata, propter ignorantiam juris divini, non excusatur a fictione: excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata, propter ignorantiam particularis circumstantiae; sicut si cognovit alienam, quam credidit esse suam: sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti, et ideo excusat a peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis, et confessionis impedit.

QUAESTIO XI.

DE SIGILLO CONFESSIONIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde quaeritur de sigillo confessionis.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo. Utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea, quae sub sigillo confessionis habet.

Secundo. Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia, quam ad illa, quae habita sunt de confessione.

Tertio. Utrum solus sacerdos sigillum confessionis habeat.

Quarto. Utrum de licentia confitentis possit sacerdos ejus delictum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere.

Quinto. Utrum teneatur illud celare, etiamsi aliter noverit.

ARTICULUS I. 44

UTRUM IN QUOLIBET CASU TENEATUR SACERDOS CELARE PECCATA, QUAE SUB SIGILLO CONFESSIONIS NOVIT.

(4. Dist. 21. q. 3. art. 1. et 2.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata, quae sub sigillo confessionis novit, quia, sicut dicit Bernardus *(implic. in tract. de Praecepto, et Dispensat. cap. 2. a med.)*, « quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat »; sed celatio confessionis in aliquo casu contra charitatem militaret; sicut si aliquis in confessione sciat aliquem haereticum, quem non potest inducere ad hoc, quod desistat a corruptione plebis: et simile est de illo, qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos, qui contrahere volunt; ergo talis debet confessionem revelare.

2. PRAETEREA. Illud, ad quod quis obligatur ex praecepto Ecclesiae tantum, non est necesse observari, mandato Ecclesiae in contrarium facto: sed celatio confessionis est introducta ex statuto Ecclesiae tantum; si ergo per Ecclesiam praecipiatur, quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat, ille qui scit per confessionem, debet dicere.

3. PRAETEREA. Magis debet homo servare conscientiam suam, quam famam alterius, quia charitas ordinata est: sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriae conscientiae damnum; sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo, quod scit in confessione, et jurare cogitur de veritate dicenda; vel cum aliquis abbas scit per confessionem alicujus prioris subjecti sibi peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei priorat um dimittat, unde tenetur ei auferre pastoralis curae dignitatem, auferendo autem videtur confessionem publicare; ergo videtur quod in aliquo casu liceat confessionem publicare.

4. PRAETEREA. Aliquis sacerdos per confessionem alicujus, quem audivit, potest accipere conscientiam, quod sit praelatione indignus: sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit; cum ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare, videtur quod oporteat quandoque confessionem revelare.

SED CONTRA est, quod dicit Decret. *(De poenit. et remiss. cap.: Omnis utriusque, etc.):* « Caveat sacerdos, ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem ».

Praeterea. Sacerdos debet Deo, cujus minister est, conformari: sed Deus peccata, quae per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit; ergo nec sacerdos revelare debet.

RESPONDEO dicendum, quod in sacramentis ea quae exterius geruntur, sunt signa rerum, quae interius contingunt; et ideo confessio, qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris subjectionis, quae quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius, qui se subjicit per poenitentiam tegit: unde et hoc oportet in sacramento poenitentiae significari; et ideo de necessitate sacramenti est, quod quis confessionem celet, et tanquam violator sacramenti peccat, qui confessionem revelat. Et praeter hoc sunt aliae utilitates

hujus celationis, quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur, et simplicius etiam peccata confitentur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus poenitens emendationem promittit; alias potest ea dicere ei, qui potest prodesse, et non obesse. Sed haec opinio videtur erronea, cum sit contra veritatem sacramenti; sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedat, nec est immutatum aliquid propter hoc de essentialibus sacramenti, ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur emendationem non proponat; et ideo nihilominus sub occulto tenenda est. Nec tamen sigillum confessionis contra charitatem militat, quia charitas non requirit, quod apponatur remedium peccato, quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cum illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in praedictis casibus, quantum potest, sine revelatione confessionis; sicut monendo eos, qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo, ne corrumpantur per haeresim. Potest etiam dicere praelato, quod diligentius vigilet super gregem suum, ita tamen ut non dicat aliquid, per quod verbo, vel nutu confitentem prodat.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione celanda consequitur ipsum sacramentum. Et ideo sicut praeceptum de confessione sacramentali facienda est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione, vel jussione humana homo absolvi ab eo, ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi, vel licentiari. Unde si praecipiatur sub poena excommunicationis jam latae, quod dicat, si aliquid scit de tali peccato, non debet dicere; quia debet existimare, quod intentio praecipientis est, si sciat ut homo; hoc autem non scit, ut homo. Et si etiam exprimeret de confessione interrogatus, non deberet dicere: nec excommunicationem incurreret; quia non est subjectus superiori suo, nisi ut homo; hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium, nisi ut homo, et ideo sine laesione conscientiae potest jurare se nescire, quod scit tantum ut Deus. Similiter etiam potest praelatus sine laesione conscientiae dimittere peccatum impunitum, quod scit tantum ut Deus, vel sine aliquo remedio, quia non tenetur adhibere remedium, nisi eo modo, quo ad ipsum defertur. Unde in his quae ad ipsum deferuntur in foro poenitentiae, debet in eodem foro, inquantum potest, adhibere remedium: ut abbas in casu praedicto debet eum admonere, ut prioratum resignet, vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere eum a cura prioratus, ita tamen quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis redditur quis indignus ad praelationis officium, quam ex peccato, sicut ex defectu scientiae, vel aetatis, vel alicujus hujusmodi; et ideo qui contradicit, nec suspicionem de crimine inducit, nec confessionem revelat.

ARTICULUS II. 45

UTRUM SIGILLUM CONFESSIONIS SE EXTENDAT AD ALIA, QUAM AD ILLA QUAE SUNT DE CONFESSIONE.

(S. Thom. Dist. ubi supr. art. 1. et seq.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod sigillum confessionis se extendat ad alia, quam ad illa quae sunt de confessione, quia de confessione non sunt nisi peccata: sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat, quae ad confessionem non pertinent; ergo cum illa sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod etiam ad illa sigillum confessionis se extendat.

2. PRAETEREA. Aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis; ergo sigillum confessionis se extendit ad illa, quae non sunt de confessione.

SED CONTRA. Sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni: sed ea quae annexa sunt alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud; ergo sigillum confessionis non se extendit, nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

RESPONDEO dicendum, quod sigillum confessionis *directe* non se extendit, nisi ad illa de quibus est sacramentalis confessio: sed *indirecte* id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad sigillum confessionis pertinet, sicut illa per quae posset peccator, vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem, quae ex consuetudine accidere posset.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliquis non debet de facili aliquid recipere hoc modo: si tamen recipiat, tenetur ex promissione hoc modo celare, ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

ARTICULUS III. 46

UTRUM SOLUS SACERDOS HABEAT SIGILLUM CONFESSIONIS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod non solus sacerdos sigillum confessionis habeat, quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem, necessitate urgente: sed interpres, ut videtur, tenetur confessionem celare; ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

2. PRAETEREA. Aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri: sed ille tenetur peccata celare, cum sibi dicantur sicut Deo; ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet

3. PRAETEREA. Aliquando aliquis se sacerdotem fingit, ut conscientiam alterius exploret per hanc fraudem, et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet; ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

SED CONTRA est, quod solus sacerdos minister est hujus sacramenti: sed sigillum confessionis est annexum huic sacramento; ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Praeterea. Ideo aliquis tenetur ea quae in confessione audit, celare, quia non scit ea ut homo, sed ut Deus: sed solus sacerdos est minister Dei; ergo ipse solus tenetur occultare.

Respondeo dicendum, quod sigillum confessionis competit sacerdoti, inquantum est minister hujus sacramenti; quod nihil aliud est, quam debitum confessionem celandi, sicut clavis est potestas absolvendi; tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dum confessionem audit propter necessitatem, ita etiam participat aliquid de actu sigilli confessionis, et tenetur celare, quamvis, proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

Et per haec patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV. 47

UTRUM DE LICENTIA CONFITENTIS POSSIT SACERDOS EJUS PECCATUM, QUOD HABET SUB SIGILLO CONFESSIONIS, ALTERI PRODERE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod de licentia confitentis non possit sacerdos peccatum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere: quod enim non potest superior, non potest inferior: sed papa non posset aliquem licentiare, ut peccatum, quod habet in confessione, alteri proderet; ergo nec ille qui confitetur, potest ipsum licentiare.

2. Praeterea. Illud quod est institutum propter bonum commune Ecclesiae, non potest ex arbitrio unius irritari: sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiae, ut homines confidentius ad confessionem accedant; ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum.

3. Praeterea. Si posset licentiari sacerdos, videtur dari pallium malitiae malis sacerdotibus, quia possent praetendere sibi licentiam datam, et sic impune peccarent: quod est inconveniens; et sic videtur, quod non possint a confitente licentiari.

4. Praeterea. Ille, cui iste peccatum revelabit, non habebit peccatum hoc sub sigillo confessionis, et sic poterit peccatum publicari, quod jam deletum est: quod est inconveniens; ergo non potest licentiare.

Sed contra. Superior potest remittere peccatorem cum literis ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius; ergo de voluntate confitentis potest sacerdos peccatum revelare alteri.

Praeterea. Qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere: sed confitens potest peccatum suum, quod fecit, per se alteri revelare; ergo potest per sacerdotem hoc facere.

Respondeo dicendum, quod *duo* sunt, propter quae tenetur sacerdos peccatum occultare: *primo*, et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, inquantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit in confessione: *alio modo* propter scandalum vitandum. Potest autem confitens facere, ut sacerdos illud quod sciebat ut Deus, sciat etiam ut homo, quod facit, dum licentiat eum ad dicendum: et ideo si dicat, non frangit sigillum confessionis; tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli praedicti reputetur.

Ad primum ergo dicendum, quod papa non potest licentiare sacerdotem ad dicendum, quia non potest facere, quod illud sciat ut homo; quod tamen facere potest ille qui confitetur.

Ad secundum dicendum, quod non irritatur illud, quod est institutum propter bonum commune, quia sigillum confessionis non frangitur, cum dicitur, quod alio modo scitur.

AD TERTIUM dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus; quia imminet eis probatio, si accusantur, quod de licentia confitentis revelaverint.

AD QUARTUM dicendum, quod ille, ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote de voluntate confitentis, participat in aliquo actu sacerdotis, et ideo simile est de eo, et de interprete, nisi forte peccator velit, quod ille absolute sciat, et libere.

ARTICULUS V. 48

UTRUM ILLUD, QUOD QUIS SCIT PER CONFESSIONEM, ET ETIAM ALIQUO ALIO MODO, POSSIT ALTERI REVELARE.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod illud, quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, non possit alteri revelare: non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dum peccatum, quod scitur in confessione, revelatur; si ergo ille revelet peccatum, quod in confessione audivit, qualitercumque alias sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

2. PRAETEREA. Quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc, quod peccata ipsius non revelet: sed si aliquis promitteret alicui tenere privatum, quod ei diceretur, quantumcumque post sciret, deberet privatum tenere; ergo quod quis in confessione audivit, quantumcumque alias sciat, debet privatum habere.

3. PRAETEREA. Duorum quod est altero potentius, trahit ad se reliquum: sed scientia, qua quis scit peccatum ut Deus, est potentior, et dignior scientia, qua sit peccatum ut homo; ergo trahit ad se eam, et ita non poterit revelare, secundum quod scientia, qua scit ut Deus, exigit.

4. PRAETEREA. Secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ne homines a confessionibus retrahantur: sed si aliquis posset dicere illud, quod in confessione audivit, etiamsi aliter sciret, nihilhominus scandalum sequeretur; ergo nullo modo potest dicere.

SED CONTRA. Nullus potest alium obligare, ad quod non erat obligatus, nisi sit suus praelatus, qui obliget eum praecepto: sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum; ergo ille qui ei confitetur, cum non sit praelatus suus, non potest eum obligare ad celandum per hoc, quod ei confitetur.

Praeterea. Secundum hoc posset impediri justitia Ecclesiae, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quae in ipsum ferenda esset propter aliquod peccatum, de quo convictus est, confiteretur ei, qui sententiam ferre debuisset: sed justitiae executio est in praecepto; ergo non tenetur quis celare peccatum, quod in confessione audivit, si alias ipsum sciat.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *triplex* opinio. Quidam enim dicunt, quod illud quod in confessione aliquis audivit, non potest aliquo modo dicere alii, etiam si alias scivit, sive ante, sive post. Quidam vero dicunt, quod per confessionem praecluditur sibi via, ne possit aliquid dicere de hoc, quod prius scivit; non autem quin possit dicere, si post alio modo sciat. Utraque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, praejudicium veritati, et justitiae servandae facit. Possit enim aliquis ad peccandum esse pronior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram illo

peccatum iteraret. Similiter etiam multum justitiae perire poterit, si testimonium ferre aliquis non posset de eo, quod vidit post confessionem de hoc factam: nec obstat, quod quidam dicunt, quod debet protestari, se non tenere privatum hoc, quia hoc non posset protestari, nisi postquam peccatum esse sibi dictum: et tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum, protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio est communior, quod illud quod homo alias scit, sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare, quantum ad id quod scit ut homo: potest enim dicere: « Scio illud, quia vidi »: tenetur tamen celare illud, inquantum scit ut Deus; non enim potest dicere: « Ego audivi hoc in confessionem »: tamen propter scandalum vitandum debet abstinere, ne de hoc loquatur, nisi immineat necessitas.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse, quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit aliquid per auditum, et visum, non revelat quod vidit, per se loquendo, si dicat se audivisse, sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse; et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

Ad secundum dicendum, quod non obligatur audiens confessionem ad hoc, quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de duobus, quae habent oppositionem: sed scientia, qua scit aliquis peccatum ut Deus, et illa qua scit ut homo, non sunt opposita; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari peccatum [*al.* scandalum] ex una parte, quod ex alia justitia relinquatur. Veritas enim non est propter scandalum dimittenda; et ideo quando imminet periculum justitiae, et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus, quod quis in confessione audivit, si aliter sciat, propter scandalum; verumtamen scandalum, quantum in se est, evitare tenetur.

QUAESTIO XII.

DE SATISFACTIONE, QUOAD EJUS QUIDDITATEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de satisfactione, de qua *quatuor* consideranda sunt: *primo* de ejus quidditate; *secundo* de ipsius possibilitate; *tertio* de ejus qualitate; *quarto* de his, per quae homo Deo satisfacit.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum satisfactio sit virtus, vel actus virtutis.

Secundo. Utrum sit actus justitiae.

Tertio. Utrum definitio satisfactionis, quae in litera ponitur, convenienter assignetur.

ARTICULUS I. 49

UTRUM SATISFACTIO SIT VIRTUS, VEL ACTUS VIRTUTIS.

(S. Thom. 4. Dist. 15. q. 1. art. 1.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod satisfactio neque sit virtus, neque actus virtutis; omnis enim virtutis actus est meritorius: sed satisfactio non est meritoria, ut videtur, quia meritum gratuitum est, sed satisfactio debitum attendit; ergo satisfactio non est actus virtutis.

2. PRAETEREA. Omnis actus virtutis est voluntarius: sed aliquando fit satisfactio de aliquo homine invito, ut quando aliquis pro offensa in alterum commissa a judice punitur; ergo satisfactio non est virtutis actus.

3. PRAETEREA. Secundum Philosoph. in 8. Ethic. *(cap. 13. in fin.)*, « in virtute moris principale est electio »: sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera; ergo non est virtutis actus.

SED CONTRA. Satisfactio ad poenitentiam pertinet; sed poenitentia est virtus; ergo et satisfactio est actus virtutis.

Praeterea. Nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi sit actus virtutis, quia contrarium destruitur per suum contrarium: sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur; ergo satisfactio est virtutis actus.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis *dupliciter: uno modo* materialiter; et sic quilibet actus, qui malitiam non habet implicitam, vel defectum debitae circumstantiae, actus virtutis dici potest, quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem; sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi: *alio modo* dicitur actus aliquis esse actus virtutis formaliter, quia ipse in suo nomine formam, et rationem virtutis implicitam habet, sicut fortiter sustinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii: unde omnis actus, qui rationem medii importat, actus virtutis formaliter dicitur. Et quia aequalitas medium est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfieri, nisi secundum proportionem aequalitatis ad aliquid), constat, quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen inquantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis; et sic operans facit de necessitate virtutem; ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quae voluntati contrariatur; unde si voluntas necessitati consentiat, ratio meriti non tolletur.

AD SECUNDUM dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, sed in eo qui facit, quia illius actus est. Et ideo, cum ille, in quem judex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens, non oportet, quod in eo voluntaria sit satisfactio, sed in judice faciente.

AD TERTIUM dicendum, quod principale in virtute potest accipi *dupliciter: uno modo* principale in ipsa accipi potest, inquantum est virtus; et sic ea quae ad rationem ejus pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute: et sic electio, et interiores actus in virtute, inquantum virtus est, principaliores sunt: *alio modo* potest accipi principale in virtute, inquantum

est talis virtus; et sic principalius in ipsa est illud, ex quo determinationem accipit actus interior, qui in aliquibus virtutibus determinatur per actus exteriores; quia electio, quae est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis: et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores, et ita etiam est in satisfactione.

ARTICULUS II. 50

UTRUM SATISFACTIO SIT ACTUS JUSTITIAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod satisfactio non sit actus justitiae, quia satisfactio fit ad hoc, quod reconcilietur homo ei, quem offendit: sed reconciliatio, cum sit actus amoris, ad charitatem pertinet; ergo satisfactio est actus charitatis, et non justitiae.

2. Praeterea. Causae peccatorum in nobis sunt passiones animae, quibus ad malum incitamur: sed justitia, secundum Philos. *(lib. 5. Ethic. cap. 2. et 3.)*, non est circa passiones, sed operationes; cum ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in litera dicitur *(4. Dist. 15.)*, videtur quod non sit actus justitiae.

3. Praeterea. Cavere in futurum non est actus justitiae, sed magis prudentiae, cujus pars ponitur cautela: sed hoc pertinet ad satisfactionem, quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere; ergo satisfactio non est actus justitiae.

Sed contra. Nulla virtus attendit rationem debiti, nisi justitia: sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus ait *(in lib. 1.: Cur Deus homo, cap. 11. ad fin)*; ergo satisfactio est actus justitiae.

Praeterea. Nulla virtus habet rerum exteriorum adaequationem perficere, nisi justitia: sed hoc fit per satisfactionem, qua constituitur aequalitas emendae ad offensam praecedentem; ergo satisfactio est justitiae actus.

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 5. Ethic. *(cap. 3. et 4.)*, medium justitiae accipitur secundum adaequationem rei ad rem in proportionalitate aliqua. Unde cum talem adaequationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium *satis* aequalitatem proportionis designat, constat quod satisfactio formaliter justitiae actus est. Sed justitiae actus, secundum Philos. *(lib. 5. Ethic. cap. 2. et 4.)*, est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri, quod ei debet; vel alterius ad alterum, sicut quando judex facit justitiam inter duos. Quando autem est actus justitiae sui ad alterum, aequalitas in ipso faciente constituitur: quando autem alterius ad alterum, aequalitas constituitur in justum passo. Et quia satisfactio aequalitatem in ipso faciente exprimit, ideo dicit actum justitiae, qui est sui ad alterum, proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere justitiam, vel in actionibus, et passionibus, vel in rebus exterioribus: sicut etiam injuria fit alteri, vel subtrahendo res, vel per aliquam actionem laedendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare, ideo actus justitiae, secundum quod aequalitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicit hoc quod est reddere: sed satisfacere manifeste aequalitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro alio ponatur. Et quia adaequatio non est nisi inaequalium, ideo satisfactio inaequalitatem actionum praesupponit, quae quidem offensam constituit: et ideo habet respectum ad offensam praecedentem. Nulla autem pars justitiae respicit offensam praecedentem, nisi justitia vindicativa, quae aequa-

litatem constituit in eo, qui justum patitur, indifferenter, sive sit patiens idem, quod agens (ut quando aliquis sibi ipsi poenam infert), sive non sit idem, quod agens; ut quando judex alium ponit, ad utrumque vindicativa justitia se habente: similiter et poenitentia, quae aequalitatem tantum in faciente importat, quia ipsemet poenitens poenam tenet; ut sic quodammodo poenitentia vindicativae justitiae species sit. Et per hoc constat, quod satisfactio quae aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente importat, opus justitiae est, quantum ad illam partem, quae poenitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet *(in corp.)*, est quaedam injuriae illatae recompensatio. Unde sicut injuria illata immediate ad inaequalitatem justitiae pertingebat, et per consequens ad inaequalitatem amicitiae oppositam, ita et satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit, ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo, ad cujus finem ultimo tendit, ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a charitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, inquantum sunt operationum causae. Quare sicut justitia cohibet iram, ne alteri laesionem injuste inferat, et concupiscentiam, ne ad alienum thorum accedat, sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet virtus moralis participat actum prudentiae, eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in 2. Ethic. *(cap. 6.)*.

ARTICULUS III. 51

UTRUM CONVENIENTER PONATUR IN LITERA DEFINITIO SATISFACTIONIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod definitio satisfactionis in litera *(4. Dist. 15.)* inconvenienter ponatur ab Augustino dicente *(in lib. de Ecclesiast. Dogm. cap. 54.)* quod « satisfactio est peccatorum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere »; causa enim actualis peccati fomes est: sed in hac vita non possumus fomitem excidere; ergo satisfactio non est peccatorum causas excidere.

2. Praeterea. Causa peccati est fortior, quam peccatum; sed homo per se non potest peccatum excidere; ergo multo minus causas peccati: et sic idem quod prius.

3. Praeterea. Satisfactio, cum sit pars poenitentiae, praeteritum respicit, non futurum: sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum; ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

4. Praeterea. Satisfactio dicitur respectu offensae praeteritae: sed de offensa praecedenti nulla fit mentio; ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Praeterea. Anselmus ponit aliam definitionem in lib. 1.: *Cur Deus homo (cap. 11. ad fin.)*, scilicet: « Satisfactio est honorem debitum Deo impendere », in qua nulla fit mentio horum, quae Augustinus hic ponit; ergo altera earum videtur esse incompetens.

6. Praeterea. Honorem debitum potest innocens impendere: sed satisfacere non competit innocenti; ergo definitio Anselmi est male assignata.

Respondeo dicendum, quod justitia non ad hoc tantum tendit, ut inaequalitatem praecedentem auferat, puniendo culpam praeteritam, sed etiam ut in futurum aequalitatem custodiat, quia, secundum Philos. in 2. Ethic. *(cap. 3. a princ.)*, « poenae medicinae sunt ». Unde et satisfactio, quae est justitiae actus poenam inferentis, est medicina curans peccata praeterita, et praeservans a futuris; et ideo quando homo homini satisfacit, et praeterita recompensat, et a futuris cavet. Et secundum hoc *dupliciter* potest satisfactio definiri: *uno modo* respectu culpae praeteritae, quam recompensando curat; et sic dicitur, quod satisfactio est illatae injuriae recompensatio secundum justitiae aequalitatem; et in idem redit definitio Anselmi qui dicit, quod « satisfacere est honorem debitum Deo impendere », ut consideretur debitum ratione culpae commissae: *alio modo* potest definiri, secundum quod praeservat a culpa futura; et sic definit eam hic Augustinus. Praeservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum, quibus morbus consequi potest: eis enim ablatis, non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita, quia liberum arbitrium non cogitur, unde causis etiam praesentibus [*al.* praecedentibus] potest vitari, quamvis difficulter, et causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione *duo* ponit, scilicet *excisionem* causarum, quantum ad *primum*, et *renitentiam* liberi arbitrii ad ipsum peccatum, quantum ad *secundum*.

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendae sunt causae proximae peccati actualis, quae sunt *duplices*, scilicet *interiores*, ut libido ex consuetudine, vel actu peccati relicta, et ea quae dicuntur reliquiae peccati: quaedam vero sunt *exteriores*, ut exteriores occasiones ad peccandum, scilicet locus, mala societas, et hujusmodi; et tales causae in hac vita per satisfactionem tolluntur; quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum, quod quia causa mali, vel privationis eo modo, quo causam habet, non est nisi bonum deficiens, bonum autem facilius tollitur, quam constituatur; ideo facilius est causas privationis, et mali excidere, quam ipsum malum removere, quod non removetur, nisi per constructionem boni, ut patet in caecitate, et causis ejus: et tamen causae peccati praedictae non sunt sufficientes causae, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt occasiones quaedam: nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit; quia sine charitate esse non potest, ut dicetur *(q. 14. art. 2.)*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis poenitentia ex prima sui institutione, sive intentione respiciat praeteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, inquantum est medicina praeservans: et sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus definit satisfactionem, secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat; et ideo in satisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum, quam recompensatio praeteritorum; et propter hoc ex parte ista Augustinus definivit satisfactionem. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio praeteritorum, quae fit circa eadem converso modo; in praeterita enim respicientes causas peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum: sed in cautela a causis incipimus, ut causis subtractis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens, quod de eodem dentur diversae assignationes secundum diversa, quae in ipso inveniuntur: et sic est in proposito, ut ex dictis patet *(in corp.)*.

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum, quod debemus Deo ratione culpae commissae; quia debitum poenitentia respicit, ut prius dictum est *(art. praec.)*.

QUAESTIO XIII.

DE SATISFACTIONIS POSSIBILITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de possibilitate satisfactionis.

Circa quod duo quaeruntur.

Primo. Utrum homo possit Deo satisfacere.
Secundo. Utrum aliquis pro alio satisfacere possit.

ARTICULUS I. 52

UTRUM HOMO POSSIT DEO SATISFACERE.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homo non possit Deo satisfacere: satisfactio enim debet aequari offensae, ut ex dictis patet *(q. praec. art. 2. et 3.)*: sed offensa in Deum commissa est infinita, quia quantitatem recipit ab eo, in quem committitur, cum plus offendat, qui principem percutit, quam alium quemquam; cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Praeterea. Servus, quia totum quod habet, domini est, non potest pro aliquo debito recompensare: sed nos servi Dei sumus, et quidquid boni habemus, ab ipso habemus; cum ergo satisfactio sit recompensatio offensae praeteritae, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Praeterea. Ille, cujus totum quod habet non sufficit ad unum debitum exolvendum, non potest pro alio debito satisfacere: sed quidquid homo est, et potest, et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio creationis: unde Isa 40. dicitur, quod *ligna Libani non sufficiunt ad holocaustum;* ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensae commissae.

4. Praeterea. Homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere: sed tempus amissum non potest recuperari; propter quod est gravius jactura temporis, ut Seneca dicit *(implic. lib. 1. epist. 1.)*; ergo non potest homo recompensationem Deo facere: et sic idem quod prius.

5. Praeterea. Peccatum actuale mortale est gravius, quam originale: sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus et homo esset; ergo neque pro actuali.

Sed contra. Sicut Hieronymus dicit *(in Exposit. fidei ad Damas. ad fin. inter op. ascititia)*, « qui dicit Deum aliquid impossibile homini praecepisse,

anathema sit »: sed satisfactio est in praecepto, Luc. 3.: *Facite dignos fructus poenitentiae;* ergo possibile est Deo satisfacere.

Praeterea. Deus est magis misericors, quam aliquis homo: sed homini est possibile satisfacere; ergo et Deo.

Praeterea. Satisfactio est, cum poena culpae aequatur; quia justitia est idem, quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt: sed contingit aequalem poenam assumere delectationi, quae fuit in peccando; ergo contingit Deo satisfacere.

RESPONDEO dicendum, quod homo Deo *dupliciter* debitor efficitur: *uno modo* ratione beneficii accepti: *alio modo* ratione peccati commissi: et sicut gratiarum actio, vel latria, vel si quid est aliquid hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus, qui sunt ad parentes, et Deum, etiam secundum Philosophum *(lib. 8. Ethic. sub fin. lib.),* impossibile est aequivalens reddere secundum quantitatem; sed sufficit, ut homo reddat quod potest, quia amicitia non exigit aequivalens, sed quod possibile est: et hoc etiam est aequale aliqualiter, scilicet secundum proportionalitatem, quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum: et sic aliquo modo forma justitiae conservatur. Et similiter est ex parte satisfactionis; unde non potest homo Deo satisfacere, si ly *satis* aequalitatem quantitatis importet; contingit autem, si importet aequalitatem proportionis, ut dictum est *(hic sup.),* et hoc sicut sufficit ad rationem justitiae, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut offensa habuit quandam infinitatem ex infinitate divinae majestatis, ita etiam satisfactio accipit quandam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur, quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt, quod habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur: sed ex parte conversionis finita est: et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est, quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei; quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit: et hoc in idem redit, quod prius dictum est, quia per fidem Mediatoris gratia data credentibus est. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum praedictum.

AD SECUNDUM dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest, quia quamvis Dei sit, prout a Deo est sibi concessum, tamen libere ei traditum est, ut ejus dominus sit, quod servo non competit.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo aequivalens satisfactio fieri non possit, non autem quod non possit sibi sufficiens fieri. Quamvis enim suum totum posse homo Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis, ut totum posse suum in aliquid unum expendat; cum oporteat eum circa multa esse solicitum: sed est quaedam mensura homini adhibita, quae ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei: et super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis homo non possit tempus praeteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud, quod in prae-

terito facere debuisset, quia non debuit debito praecepti totum quod potuit, ut dictum est *(in solutione praec.)*.

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, etsi minus habeat de ratione peccati, quam actuale, tamen est gravius malum, quia est ipsius humanae naturae infectio; et ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

ARTICULUS II. 53

UTRUM UNUS PRO ALIO POSSIT POENAM SATISFACTORIAM EXPLERE.

(S. Thom. 4. Dist. 20. q. unic. art. 2. q. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod poenitentiam satisfactoriam non possit unus pro alio explere, quia ad satisfactionem meritum requiritur: sed unus pro altero non potest mereri, vel demereri, cum sit scriptum *(Psal. 61.)*: *Reddes tu unicuique secundum opera sua;* ergo unus pro alio non potest satisfacere.

2. Praeterea. Satisfactio contra contritionem, et confessionem dividitur: sed unus pro alio non potest conteri; ergo nec satisfacere.

3. Praeterea. Unus pro alio orando etiam sibi meretur; si ergo aliquis pro alio satisfacere potest, satisfaciendo pro alio pro se satisfacit: et ita ab eo, qui pro altero satisfacit, non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

4. Praeterea. Si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus solvit debitum poenae, alius statim a debito liberatur; ergo si moriatur, postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in purgatorio.

Sed contra. Galat. 6. dicitur: *Alter alterius onera portate;* ergo videtur, quod unus possit onus poenitentiae impositae pro alio portare.

Praeterea. Charitas magis potest apud Deum, quam apud homines: sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere; ergo multo fortius hoc in divino judicio fieri potest.

Respondeo dicendum, quod poena satisfactoria est ad *duo* ordinata, scilicet ad *solutionem debiti,* et ad *medicinam* pro peccato vitando. Inquantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex jejunio unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, inquantum scilicet aliquid per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiae, quae efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum. Sed hoc est per modum mereri, magis, quam per modum satisfactionis: sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in charitate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet, quod major poena imponatur ei, qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione moti, quod poena propria magis satisfaciat quam aliena, quia poena habet vim maxime satisfaciendi ratione charitatis, qua homo ipsam sustinet. Et quia major charitas apparet in hoc, quod aliquis pro altero satisfacit, quam si ipse satisfaceret, ideo minor poena requiritur in eo, qui pro alio satisfacit, quam in principali requireretur; unde dicitur in vitis Patrum *(lib. 5. libel. 5 num. 27.)*, quod propter charitatem unius, qui alterius fratris sui charitate

ductus poenitentiam fecit pro peccato, quod non commiserat, alteri peccatum, quod commiserat, dimissum est. Nec etiam exigitur, quantum ad solutionem debiti, quod ille, pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum, quia etiamsi esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esse : sed hoc requiritur, inquantum poena satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum, quod aliquis pro alio poenitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in poenitente, vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum, vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod praemium essentiale redditur secundum dispositionem hominis, quia secundum capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinae. Et ideo sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur praemium essentiale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri per baptismum ad vitam aeternam perveniunt. Sed poena temporalis pro peccato debita post culpae remissionem non taxatur secundum dispositionem ejus, cui debetur, quia quandoque ille, qui est melior, habet majoris poenae reatum. Et ideo quantum ad poenae remissionem unus alteri potest mereri, et actus unius efficitur alterius, charitate mediante, per quam *omnes unum sumus in Christo (Gal. 3.)*.

Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quae ad dispositionem bonitatis, vel malitiae hominis pertinet, et ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiae subjicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere, quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii: et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione, et confessione.

Ad tertium dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas poenae: sed in merito attenditur charitatis radix, et ideo ille qui ex charitate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit, quia illa quantitas poenae non sufficit ad utrumque peccatum: tamen satisfaciendo pro alio sibi meretur aliquid majus, quam sit dimissio poenae, scilicet vitam aeternam.

Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam poenam se obligasset, non prius a debito esset immunis, quam eam solvisset, et ideo poenam ipse patietur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius poenae, unus pro commisso, alius pro omisso. Et ita non sequitur, quod peccatum unum bis puniatur.

QUAESTIO XIV.

DE QUALITATE SATISFACTIONIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo. Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.
Secundo. Utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit, et po-

stea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quae sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens.

Tertio. Utrum homini, postquam charitatem habuit, valere incipiat satisfactio praecedens.

Quarto. Utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria.

Quinto. Utrum opera praedicta valeant ad poenae infernalis mitigationem.

ARTICULUS I. 54

UTRUM HOMO POSSIT DE UNO PECCATO SATISFACERE SINE ALIO.

(S. Thom. ubi sup. art. 3. q. 1. et 2.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere: eorum enim, quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio: sed peccata non habent ad invicem connexionem; alias qui haberet unum, haberet omnia; ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

2. PRAETEREA. Deus est magis misericors, quam homo: sed homo recipit unius debiti solutionem sine alio; ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. PRAETEREA. « Satisfactio », ut in litera dicitur *(4. Dist. 5.)*, « est peccatorum causas excidere, nec eorum suggestionibus aditum indulgere »: sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut si aliquis luxuriam refraenet, et avaritiae insistat; ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

SED CONTRA. Isa. 58., jejunium eorum, qui ad contentiones, et lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licet jejunium sit satisfactionis opus: sed non potest fieri satisfactio, nisi per opus Deo acceptum; ergo non potest qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

Praeterea. Satisfactio est medicina curans peccata praeterita, et praeservans a futuris, ut dictum est *(q. 12. art. 3.)*: sed peccata non possunt sine gratia evitari; ergo cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in litera dicit *(4. Dist. 15.)*: sed hoc non potest esse; cum enim per satisfactionem tolli debeat offensa praecedens, oportet quod talis sit modus satisfactionis, qui competat ad tollendam offensam; offensae autem ablatio est amicitiae restitutio; et ideo si aliquid sit, quod amicitiae restitutionem impediat, etiam apud homines, satisfactio esse non potest. Cum ergo quodlibet peccatum amicitiam charitatis impediat, quae est hominis ad Deum, impossibile est, ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento; sicut nec homini satisfaceret, qui pro alapa ei data se ei prosterneret, et aliam similem daret.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio: sed unum et idem est, secundum quod omnia peccata remittuntur, et ideo remissiones diversorum peccatorum connexae sunt; et ideo de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

AD SECUNDUM dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inaequalitas justitiae opposita, quia unus rem alterius habet: et ideo ad restitutionem

non exigitur, nisi quod restituatur aequalitas justitiae; quod quidem potest fieri de uno debito, et non de alio: sed ubi est offensa, ibi est inaequalitas non tantum justitiae opposita, sed etiam amicitiae, et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod aequalitas justitiae restituatur per recompensationem aequalis poenae, sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas: quod non potest fieri, dum aliquid est, quod amicitiam impediat.

Ad tertium dicendum, quod « unum peccatum suo pondere ad aliud trahit », ut Gregor. dicit *(lib. 25. Moral. cap. 9. a princ. et hom. 11. in Ezech. a med.)*; et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

ARTICULUS II.

UTRUM QUIS EXTRA CHARITATEM EXISTENS POSSIT SATISFACERE DE PECCATIS ANTE CONTRITIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod qui de omnibus peccatis contritus fuit prius, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quae sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens: dicit enim Daniel Nabuchodonosori, Dan. 4.: *Peccata tua eleemosynis redime*: sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens poena demonstrat; ergo potest in peccato existens satisfacere.

2. Praeterea. *Nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore (Eccle. 9.)*; si ergo non possit fieri satisfactio, nisi ab eo qui est in charitate, nullus sciret se satisfecisse; et hoc est inconveniens.

3. Praeterea. Ex intentione, quam homo habet in principio actus, totus actus informatur: sed poenitens, quando poenitentiam inchoavit, in charitate erat; ergo tota satisfactio sequens ex illa charitate intentionem ejus informante efficaciam habebit.

4. Praeterea. Satisfactio consistit in quadam adaequatione culpae ad poenam: sed talis adaequatio poenae potest etiam fieri in eo, qui charitatem non habet; ergo, etc.

Sed contra. Proverb. 10.: *Universa delicta operit charitas*: sed satisfactionis virtus est delere delicta; ergo sine charitate non habet suam virtutem.

Praeterea. Praecipuum opus in satisfactione est eleemosyna: sed eleemosyna extra charitatem facta non valet, ut patet 1. Corinth. 13.: *Si distribuero in cibos pauperum*, etc.; ergo nec satisfactio aliqua est cum peccato mortali.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod postquam omnia peccata per praecedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet; ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur. Sed hoc non potest esse, quia in satisfactione oportet quod amicitia restituta, etiam justitiae aequalitas restituatur, cujus contrarium amicitiam tollit, ut Philos. in 9. Ethic. dicit *(cap. 1. et 3.)*; aequalitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptationem ipsius; et ideo oportet, quod etiamsi jam offensa sit dimissa per praecedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta; quod dat eis charitas: et ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur, quod a peccato cessaret, et poeniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo nescit pro certo, utrum charitatem habuerit in satisfaciendo, vel habeat, ita etiam nescit pro certo, utrum plene satisfecerit: et ideo dicitur Eccli. 5.: *De propitiato peccato noli esse sine metu;* nec tamen exigitur, quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habeat; quamvis enim poenam non expiet per hujusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientia peccati mortalis, cui subjacet, reatum indignae sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quod intentio illa interrupta est per peccatum sequens: et ideo non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adaequatio sufficiens, nec secundum divinam acceptationem, nec secundum aequivalentiam; ideo ratio illa non sequitur.

ARTICULUS III. 56

UTRUM VALERE INCIPIAT SATISFACTIO PRAECEDENS HOMINI, POSTQUAM CHARITATEM HABUERIT.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod postquam homo charitatem habuerit valere incipiat satisfactio praecedens, quia super illud Levit. 25.: *Si attenuatus frater tuus,* etc. dicit Gloss. *(interl. implic. et sparsim)* « quod fructus bonae conversationis debent computari ex eo tempore, quo peccavit »: sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent, ex charitate sequenti; ergo post charitatem recuperatam valere incipiunt.

2. Praeterea. Sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impeditur per fictionem: sed baptismus incipit valere recedente fictione; ergo satisfactio recedente peccato.

3. Praeterea. Si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur, cum iterum confitetur, ut jejunia illa iteret: injungeretur autem ei, si per ea satisfactio non impleretur; ergo per poenitentiam sequentem opera praecedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra. Opera extra charitatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua: sed per poenitentiam non vivificantur; ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Praeterea. Charitas non informat actum, nisi qui ab ipsa aliqualiter procedit: sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint charitate informata; ergo cum opera facta extra charitatem nullo modo ex charitate processerint, vel de caetero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera in charitate facta, quae viva dicuntur, sunt meritoria vitae aeternae, et satisfactoria respectu poenae dimittendae, et quod per charitatem sequentem opera extra charitatem facta vivificantur quantum ad hoc quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sunt meritoria vitae aeternae. Sed hoc non potest esse, quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex charitate facta, scilicet ex

hoc quod sunt Deo grata: unde sicut charitas adveniens non potest opera extra charitatem facta grata facere quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi, quod fructus computentur a tempore, quo primo in peccato fuit, sed a tempore, in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit: vel intelligitur, quod statim post contritus fuit, et fecit multa bona, antequam confiteretur. Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de poena, et quanto aliquis plura bona facit peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit; et ideo probabile est, quod minoris poenae sit debitor, et propter hoc deberent a sacerdote discrete computari, ut ei minorem poenam injungat, inquantum invenit eum melius dispositum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus imprimit characterem in anima, non autem satisfactio; et ideo adveniens charitas, quae fictionem tollit, et peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione. Et praeterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideo non eodem modo mortificatur, sicut et satisfactio, quae est opus hominis.

Ad tertium dicendum, quod aliquae satisfactiones sunt, ex quibus manet aliquis effectus in satisfacientibus, etiam postquam actus satisfactionis transiit: sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, et ex eleemosynarum largitione substantiae diminutio, et sic de similibus. Et tales satisfactiones in peccatis factae non oportet quod iterentur, quia quantum ad hoc quod de eis manet, per poenitentiam Deo acceptae sunt. Satisfactiones autem, quae non relinquunt aliquem effectum in satisfaciente, postquam actus transiit, oportet quod iterentur, sicut est de oratione, et similibus: actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet quod iteretur.

ARTICULUS IV. 57

UTRUM OPERA EXTRA CHARITATEM FACTA SINT ALICUJUS BONI MERITORIA.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis, quia sicut se habet poena ad malum actum, ita se habet praemium ad bonum: sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum; ergo nec aliquod bonum irremuneratum, et sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Praeterea. Merces non datur nisi merito: sed operibus extra charitatem factis merces datur; unde dicitur Matth. 5. de illis, qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod *receperunt mercedem suam;* ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Praeterea. Duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere, et circumstantia, alius autem nulla, aequaliter propinque non se habent ad recipiendum bona a Deo, alias non esset ei consulendum, ut aliquid boni faceret: sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis ejus percipit; ergo iste per opera bona, quae facit, aliquid boni a Deo meretur.

Sed contra est, quod August. dicit, quod *peccator non est dignus pane, quo vescitur;* ergo non potest aliquid a Deo mereri.

Praeterea. Qui nihil est, non potest aliquid mereri: sed peccator, cum non habeat charitatem, nihil est secundum esse spirituale, ut patet 1. Cor. 13.; ergo non potest aliquid mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum proprie dicitur actio, qua efficitur, ut ei qui agit, sit justum aliquid dari. Sed justitia *dupliciter* dicitur: *uno modo* proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; *alio modo* quasi similitudinarie, quae scilicet respicit debitum ex parte dantis; aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi: et sic justitia dicitur « decentia divinae bonitatis »; sicut Anselm. dicit *(in Prosologio, cap. 10.)*, quod « Deus justus est, cum peccatoribus parcit; quia eum decet ». Et secundum hoc etiam meritum *dupliciter* dicitur: *uno modo* actus ille, per quem efficitur, ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni: *alio modo* ille, per quem efficitur, ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis, quae gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quod aliquis proprie sibi debitum faciat, qui amicitia caret; et ideo cum omnia et temporalia, et aeterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per charitatem ad Deum; et ideo opera extra charitatem facta non sunt meritoria ex condigno neque aeterni, neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet, ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat, ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera bona extra charitatem facta; et secundum hoc opera ista ad triplex bonum valent, scilicet: ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuetudinem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie dicitur meritum, ideo magis concedendum est, quod hujusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quam quod sint.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 8. Ethic. *(cap. ult.)*, quia filius per omnia, quae facere potest, nihil aequale reddere patri potest his, quae a patre recipit, ideo nunquam pater debitor filii efficitur: et multo minus homo potest propter aequivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem. Et ideo nullum opus nostrum ex quantitate suae bonitatis habet, quod aliquid mereatur, sed habet ex vi charitatis, quae facit ea quae sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra charitatem factum, non facit, proprie loquendo, in homine debitum aliquid a Deo recipiendi: sed opus malum ex quantitate suae malitiae secundum aequivalentiam poenam meretur, quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta, sicut bona; et ideo, quamvis opus malum mereatur poenam ex condigno, non tamen opus bonum sine charitate meretur ex condigno praemium.

Ad secundum, et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui; aliae autem rationes procedunt de merito condigni.

ARTICULUS V. 58

UTRUM OPERA PRAEDICTA VALEANT AD MITIGATIONEM POENARUM INFERNALIUM.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod opera praedicta non valeant ad poenae infernalis mitigationem, quia secundum quantitatem culpae erit

quantitas poenae in inferno: sed opera extra charitatem facta non minuunt quantitatem peccati; ergo nec infernales poenae.

2. PRAETEREA. Poena infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est: sed quodlibet finitum consumitur, aliqua finita subtractione facta: si ergo opera extra charitatem facta aliquid subtraherent de poena debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera, quod totaliter tolleretur poena inferni, quod falsum est.

3. PRAETEREA. Suffragia Ecclesiae sunt magis efficacia, quam opera extra charitatem facta: sed, sicut ait August. in Enchir. *(cap. 110.)*, « damnatis in inferno non prosunt suffragia Ecclesiae »; poenae ergo multo minus per opera extra charitatem facta mitigantur.

SED CONTRA est, quod idem Augustinus dicit in Enchir. *(ibid.)*: « Quibus prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio ».

Praeterea. Magis est facere bonum, quam dimittere malum: sed dimittere malum semper vitat poenam, etiam in eo qui charitate caret; ergo multo fortius facere bonum.

RESPONDEO dicendum, quod diminuere poenam infernalem potest intellegi *dupliciter: uno modo* ita quod quis liberetur a poena, quam jam meruit; et sic cum nullus liberetur a poena, nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur, neque tolluntur, nisi diminuta, vel ablata causa, per opera extra charitatem facta, quae neque culpam tollere, neque diminuere possunt, poena inferni mitigari non potest: *alio modo* ita quod meritum poenae impediatur; et sic hujusmodi opera minuunt poenam inferni: *primo*, quia homo reatum omissionis evadit, qui hujusmodi opera perficit; *secundo*, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu peccata faciat, atque etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur: verumtamen diminutionem, vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut patet de Achab 3. Reg. 21., eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem. Quidam autem dicunt, quod diminuunt poenam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit: sed hoc non potest esse, quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis; passibilitas autem est secundum mensuram culpae, et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest. Quidam etiam dicunt, quod diminuitur poena quantum ad vermem conscientiae, licet non quantum ad ignem: sed hoc etiam nihil est, quia sicut poena ignis aequatur culpae, ita etiam poena remorsionis conscientiae; unde similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

QUAESTIO XV.

DE HIS PER QUAE FIT SATISFACTIO, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, per quae satisfactio fit.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum satisfactionem oporteat fieri per opera poenalia.

Secundo. Utrum flagella, quibus a Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria.

Tertio. Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur, quod sunt *tria*, scilicet *eleemosyna, jejunium*, et *oratio*.

ARTICULUS I. 59

UTRUM OPORTEAT FIERI SATISFACTIONEM PER OPERA POENALIA.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod satisfactionem non oporteat fieri per opera poenalia, quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam: sed nulla recompensatio videtur fieri per opera poenalia, quia Deus non delectatur in poenis nostris, ut Job 3. patet; ergo non oportet satisfactionem per opera poenalia fieri.

2. Praeterea. Quanto aliquod opus ex majori charitate procedit, tanto minus est poenale, quia *charitas poenam non habet*, ut dicitur 1.Joan. 4.; si ergo oporteat opera satisfactoria esse poenalia, quanto magis sunt ex charitate facta, tanto minus erunt satisfactoria, quod falsum est.

3. Praeterea. « Satisfacere », ut dicit Anselm. *(lib. 1. : Cur Deus homo, cap. 11. ad fin.)*, « est honorem debitum Deo impendere »; sed hoc etiam aliis quam operibus poenalibus fieri potest; ergo satisfactionem non oportet poenalibus operibus fieri.

Sed contra est, quod Greg. dicit *(hom. 20. in Evang. aliquant. ante med.)*: « Justum est, ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per poenitentiam, quanto majora sibi intulit damna per culpam ».

Praeterea. Per satisfactionem oportet peccati vulnus sanari perfecte: sed peccatorum medicinae sunt poenae, ut Philosophus dicit in 2. Ethic. *(cap. 3. ante med.)*; ergo oportet, quod per poenalia opera satisfactio fiat.

Respondeo dicendum, quod satisfactio, ut dictum est *(q. 12. art. 3.)*, respectum habet et ad praeteritam offensam, pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, a qua per eam praeservamur; et quantum ad utrumque exigitur, quod satisfactio per opera poenalia fiat: recompensatio enim offensae importat adaequationem, quam oportet esse ejus qui offendit, ad eum in quem offensa commissa est. Adaequatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno, qui plus habet justo, et additionem ad alterum, cui subtractum est aliquid: quamvis autem Deo, quantum est ex parte ejus, nihil subtrahi possit, tamen peccator, quantum

in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando, ut dictum est *(q. 12. art. 3. ad 4.)*: unde oportet, ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est hujusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum; unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi poenale sit; et ideo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit, et poenale, ut per hoc aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam poena a culpa futura praeservat, quia non facile homo ad peccata redit, ex quo poenam expertus est; unde, secundum Philos. *(loc. sup. cit.)*, poenae medicinae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in poenis, ut sunt poenae, delectatur tamen in eis, ut sunt justae; et sic satisfactoriae esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactione consideratur poenalitas, ita et in merito consideratur difficultas: diminutio autem difficultatis, quae est ex parte ipsius actus, diminuit caeteris paribus meritum; sed diminutio difficultatis; quae est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget: et similiter diminutio poenalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit charitas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato est recompensatio offensae, quae sine poena peccantis non fit; et de tali debito Anselmus intelligit.

ARTICULUS II. 60

UTRUM FLAGELLA PRAESENTIS VITAE SINT SATISFACTORIA.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod flagella, quibus a Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse: nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritorium, ut ex dictis patet *(q. praec. art. 2.)*: sed non meremur nisi per ea quae in nobis sunt; cum ergo flagella, quibus a Deo punimur, non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

2. Praeterea. Satisfactio tantum bonorum est: sed hujusmodi flagella etiam malis inducuntur, et praecipue eis debentur; ergo non possunt esse satisfactoria.

3. Praeterea. Satisfactio respicit peccata praeterita: sed aliquando ista flagella infliguntur illis, qui peccata non habent, sicut de Job patet; ergo videtur, quod non sint satisfactoria.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 5.: *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem,* id est « a peccato purgationem », ut Gloss. *(interl.)* ibidem dicit; ergo flagella hujus vitae peccata purgant: et sic sunt satisfactoria.

Praeterea. Ambros. dicit *(sup. Psal. 118. octonar. 18. parum a princ.)*: « Et si fides », idest peccati conscientia, « desit, poena satisfacit »; ergo hujus vitae flagella sunt satisfactoria.

Respondeo dicendum, quod recompensatio offensae praeteritae potest fieri ab eo qui offendit, et ab alio: quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis, quam satisfactionis rationem habet: quando autem fit ab ipso qui offendit, rationem satisfactionis habet; unde si flagella, quae pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, inquantum ea acceptat ad

purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omnino eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius, et ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostra, tamen quantum ad aliquid sunt, ut scilicet eis patienter utamur, et sic homo facit de necessitate virtutem; unde et meritoria, et satisfactoria esse possunt.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut « sub eodem igne », ut Augustinus dicit *(lib. 1. de Civ. Dei, cap. 8. ad fin.)*, « aurum rutilat, et palea fumat », ita etiam eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam; et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantum est bonorum.

AD TERTIUM dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam praeteritam semper, sed non semper ad culpam personae, sed quandoque ad culpam naturae; si enim in humana natura nulla culpa praecessisset, nulla poena fuisset: sed quia culpa in natura praecessit, personae alicui divinitus poena infertur sine culpa personae, ad meritum virtutis, et cautelam peccati sequentis. Et haec etiam duo necessaria sunt in satisfactione: oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur: et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis praeservemur.

ARTICULUS III. 61

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR OPERA SATISFACTORIA.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sint *tria: eleemosyna, jejunium,* et *oratio,* quia opus satisfactorium debet esse poenale: sed oratio poenam non habet, cum sit contra poenae tristitiam medicina secundum delectationem; unde dicitur Jacob. 5.: *Tristatur aliquis vestrum? oret: aequo animo est? psallat;* ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. PRAETEREA. Omne peccatum vel est carnale, vel spirituale: sed, sicut dicit Hieron. *(in illud Marc. 9.: Hoc genus daemoniorum),* « jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis »; ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

3. PRAETEREA. Satisfactio est necessaria ad emundationem peccatorum: sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat, Luc. 11.: *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis;* ergo alia duo sunt superflua.

4. SED CONTRA videtur, quod debeant esse plura, quia contraria contrariis curantur: sed multo plura sunt peccatorum genera, quam tria; ergo debent plura satisfactionis opera computari.

5. PRAETEREA. Peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione, et disciplinae, sive flagellationes, quae non computantur sub aliquo horum; ergo insufficienter enumerantur.

RESPONDEO dicendum, quod satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei: nos autem non habemus nisi *tria* bona, scilicet: *bona* animae, et *bona* corporis, et *bona* fortunae, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus nobis aliquid per eleemosynam, sed ex bonis corporis per jejunium; ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam, vel quantum ad diminu-

tionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti, sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter; et hoc fit per orationem. Competit etiam iste numerus ex parte illa, qua satisfactio peccatorum causas excidit, quia radices peccatorum *tres* ponuntur 1. Joan. 2., scilicet: *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum,* et *superbia vitae:* contra concupiscentiam *carnis* ordinatur *jejunium;* contra concupiscentiam *oculorum* ordinatur *eleemosyna;* contra *superbiam vitae* ordinatur *oratio,* ut Augustinus dicit super Matthaeum. Competit etiam quantum ad hoc, quod satisfactio est peccatorum suggestionibus aditum non indulgere, quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur *oratio;* vel in proximum, et contra hoc ordinatur *eleemosyna;* vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur *jejunium.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam *duplex* est oratio: *quaedam* quae est contemplativorum, quorum *conversatio in coelis est,* et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: *alia* est, quae pro peccatis gemitus fundit, et talis habet poenam; et est satisfactionis pars. Vel dicendum, et melius, quod quaelibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis, quia, ut dicit Gregorius super Ezech. *(hom. 14. inter med. et fin.),* « dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur procul dubio fortitudo carnis », unde et nervus femoris Jacob ex lucta angeli emarcuisse legitur Gen. 32.

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur *dupliciter: uno modo,* quod in ipsa delectatione carnis completur, ut gula, et luxuria; *alio modo,* quod completur in his quae ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animae magis perficiatur, ut avaritia: unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia, et carnalia, et ideo oportet, quod eis etiam aliqua satisfactio respondeat propria, scilicet eleemosyna.

Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum trium per quandam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est, ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur, tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest: unde ei, qui non potest unum ex his perficere, injungitur aliud, et praecipue eleemosyna, quae aliorum vices supplere potest, inquantum alia satisfactionis opera per eleemosynam quisque sibi mercatur quodammodo in illis, quibus eleemosynam tribuit; unde non oportet, quod si eleemosyna omnia mundat peccata, propter hoc aliae satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus *(in corp. art.)* dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur, et quidquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemosynae rationem habet; et similiter quaecumque latria exhibetur Deo, orationis accipit rationem, et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

QUAESTIO XVI.

DE SUSCIPIENTIBUS SACRAMENTUM POENITENTIAE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de suscipientibus sacramentum poenitentiae.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo. Utrum poenitentia possit esse in innocentibus.
Secundo. Utrum in sanctis, qui sunt in gloria.
Tertio. Utrum in angelis seu bonis, seu malis.

ARTICULUS I. 62

UTRUM POENITENTIA POSSIT ESSE IN INNOCENTIBUS.

(S. Thom. 4. Dist. 14. q. 1. art. 3. q. 2.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod in innocentibus poenitentia esse non possit, quia poenitentia est commissa mala plangere: sed innocentes nullum malum commiserunt; ergo in eis poenitentia non est.

2. PRAETEREA. Poenitentia ex suo nomine importat poenam: sed innocentibus non debetur poena; ergo in eis non est poenitentia.

3. PRAETEREA. Poenitentia in idem coincidit cum vindicativa justitia: sed omnibus existentibus innocentibus, vindicativa justitia locum non haberet; ergo nec poenitentia, et ita non est in innocentibus.

SED CONTRA. Omnes virtutes simul infunduntur: sed poenitentia est virtus; cum ergo in baptismo innocentibus infundantur aliae virtutes, infunditur etiam et poenitentia.

Praeterea. Ille qui nunquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis; ergo et similiter ille qui nunquam fuit infirmus spiritualiter: sed sicut sanatio in actu a vulnere peccati non est nisi per actum poenitentiae, ita nec sanabilitas nisi per habitum poenitentiae; ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum poenitentiae.

RESPONDEO dicendum, quod habitus medius est inter potentiam, et actum; et quia remoto priori, removetur posterius, non autem e converso, ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiae tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia, in quam transit, ideo habitus alicujus virtutis competit alicui, cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, et ita in actum exire, sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiae, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quae sunt materia magnificentiae, sed potest habere. Et ideo cum innocentes in statu innocentiae non habeant peccata commissa, quae sunt materia poenitentiae, sed possint habere, actus poenitentiae in eis esse non potest, sed habitus potest: et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere, et ideo eis habitum poenitentiae habere competit: sed tamen habitus iste nunquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum; nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiae naturalis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit debita eis poena actu, tamen in eis possibile est aliquid esse, pro quo eis poena debeatur.

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

ARTICULUS II. 63

UTRUM SANCTI HOMINES, QUI SUNT IN GLORIA, HABEANT POENITENTIAM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod sancti homines, qui sunt in gloria, non habeant poenitentiam, quia, sicut dicit Gregorius in Moral. *(lib. 4. cap. ult. ad fin.)*, « beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur »: sed poenitentia est dolor cordis; ergo sancti in patria non habent poenitentiam.

2. Praeterea. Sancti in patria sunt Christo conformes: sed in Christo non fuit poenitentia, quia nec fides, quae est principium poenitentiae; ergo nec in sanctis in patria erit poenitentia.

3. Praeterea. Frustra est habitus, qui ad actum non reducitur: sed sancti in patria non poenitebunt actu, quia sic eis esset aliquid contra votum; ergo non est in eis habitus poenitentiae.

4. Sed contra. Poenitentia est pars justitiae: sed justitia est perpetua, et immortalis, et in patria remanebit; ergo et poenitentia.

5. Praeterea. In vitis Patrum legitur a quodam Patre dictum, quod etiam Abraham poenitebit de hoc, quod non plura bona fecerit: sed magis debet homo poenitere de malo commisso, quam de bono omisso, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur; ergo erit ibi poenitentia de malis commissis.

Respondeo dicendum, quod virtutes cardinales remanebunt in patria, sed secundum actus, quos habent in fine suo; et ideo cum poenitentiae virtus sit pars justitiae, quae est virtus cardinalis, quicumque habet habitum poenitentiae in hac vita, habebit in futura; sed non habebit eumdem actum, quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat, quod non habent eumdem actum, quem hic habet poenitentia: et hoc concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare, et ideo materia hujus virtutis non competit ei nec actu, nec potentia; et propter hoc non est simile de ipso, et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod poenitere, proprie loquendo, prout dicit actum poenitentiae, qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus: sed quia quinta ratio probat, quod etiam idem actus poenitentiae erit in patria, qui modo est, ideo:

AD QUINTUM dicendum, quod voluntas nostra in patria omnino erit conformis voluntati Dei: unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente, ita etiam est de beatis; et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto Patre poenitentia.

ARTICULUS III. 64

UTRUM ANGELUS SIT SUSCEPTIVUS POENITENTIAE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod etiam angelus seu bonus, seu malus, sit susceptivus poenitentiae, quia timor est initium poenitentiae: sed in eis est timor, Jacob. 2.: *Daemones credunt, et contremiscunt;* ergo in eis potest esse poenitentia.

2. PRAETEREA. Philosophus dicit in 9. Ethicorum *(cap. 4. ad fin.),* quod « poenitudine replentur mali; et haec est maxima poena eis »: sed daemones maxime sunt pravi, nec aliqua poena eis deest; ergo daemones possunt poenitere.

3. PRAETEREA. Facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam, quam in id quod est contra naturam; sicut aqua, quae per violentiam calefacta est, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit: sed angeli possunt mutari in peccatum, quod, est contra communem naturam eorum; ergo multo fortius possunt revocari in id quod est secundum naturam: sed hoc facit poenitentia; ergo sunt susceptibiles poenitentiae.

4. PRAETEREA. Idem judicium est, secundum Damascen. *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 4. in fin.),* de angelis, et de animabus separatis: sed in animabus separatis potest esse poenitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quae sunt in patria; ergo et in angelis potest esse poenitentia.

SED CONTRA. Per poenitentiam homo consequitur veniam de peccato commisso: sed hoc est impossibile in angelis; ergo non sunt susceptibiles poenitentiae.

Praeterea. Damascenus dicit *(loc. cit.),* quod « homo fungitur poenitentia propter corporis infirmitatem »: sed angeli non sunt in corpore; ergo in eis non potest esse poenitentia.

RESPONDEO dicendum, quod poenitentia in nobis *dupliciter* accipitur: *uno modo,* secundum quod est passio; sic autem nihil aliud est, quam dolor, vel tristitia de malo commisso, et quamvis, secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis actus voluntatis similitudinarie poenitentia dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit; sicut etiam amor, et aliae passiones dicuntur in intellectivo appetitu: *alio modo* accipitur, secundum quod est virtus, et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito, et intentione expiandi, vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui, secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum, et quia in nulla creatura talis ordo, vel inclinatio totaliter tollitur, ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens poenitentiae passio, vel simile, ut dicitur Sapient. 5.: *Intra se poenitentiam agentes,* etc. Et haec quidem poenitentia, cum non sit habitus, sed passio, vel actus, nullo modo in beatis angelis esse potest, in quibus peccata commissa non praecesserunt, sed in malis angelis est; cum sit eadem ratio de his, et de animabus damnatis, quia, secundum Damasc. *(loc. sup. cit.),*

« quod hominibus est mors, hoc est angelis casus ». Sed peccatum angeli est irremissibile; et quia peccatum, ut remissibile est, vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quae poenitentia dicitur, ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actum, et ideo nec habitus eis convenit: et ideo angeli susceptivi virtutis poenitentiae esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis poenitentiae motus, sed non quae sit virtus.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in eis est naturale, totum est bonum, et ad bonum inclinans: sed liberum arbitrium est in eis in malo obstinatum: et quia motus virtutis, et vitii non sequitur inclinationem naturae, sed magis motum liberi arbitrii, ideo non oportet, quod quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, motus virtutis in eis sit, vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de angelis sanctis, et de animabus sanctis, quia in animabus sanctis praecessit, vel praecedere potuit peccatum remissibile, non autem in angelis: et ita quamvis sint similes quantum ad statum praesentem, non tamen quantum ad statum praeteritum, quem poenitentia respicit directe.

QUAESTIO XVII.

DE POTESTATE CLAVIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum hujus sacramenti, quae ad claves pertinet. Circa quod *primo* videndum est de clavibus; *secundo* de excommunicatione; *tertio* de indulgentia: haec enim duo sunt annexa potestati clavium. Circa *primum* consideranda sunt *quatuor: primo* de entitate, et quidditate clavium, et usu earum; *secundo* de effectu earum; *tertio* de ministris clavium; *quarto* de his, in quibus potest exerceri usus clavium.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum claves in Ecclesia esse debeant.
Secundo. Utrum clavis sit potestas ligandi, atque solvendi, etc.
Tertio. Utrum sint duae claves, vel tantum una.

ARTICULUS I. 65

UTRUM CLAVES IN ECCLESIA ESSE DEBEANT.

(S. Thom. 4. Dist. 18.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod claves in Ecclesia esse non debeant; non enim requiruntur claves ad intrandum domum, cujus ostium est apertum: sed Apoc. 4. dicitur: *Vidi, et ecce in coelo ostium apertum,* quod Christus est, qui de seipso dicit Joan. 10.: *Ego sum ostium;* ergo ad introitum coeli Ecclesia clavibus non indiget.

2. Praeterea. Clavis est ad aperiendum, et claudendum: sed hoc solius Christi est, qui *aperit, et nemo claudit; claudit, et nemo aperit,* Apoc. 3.; ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Praeterea. Cuicumque clauditur coelum, aperitur infernus, et e contrario; ergo quicumque habet claves coeli, habet claves inferni: sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni; ergo nec claves coeli habet.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 16.: *Tibi dabo claves regni coelorum.*

Praeterea. Omnis dispensator debet habere claves eorum, quae dispensat: sed ministri Ecclesiae sunt dispensatores divinorum mysteriorum, ut patet 1. Cor. 4.; ergo debent habere claves.

Respondeo dicendum, quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum, quo ostium aperitur; regni autem ostium nobis per peccatum clauditur, et quantum ad maculam, et quantum ad reatum poenae; et ideo potestas, qua tale obstaculum removetur, dicitur clavis. Haec autem potestas est in divina Trinitate per auctoritatem, et ideo dicitur a quibusdam, quod habet clavem auctoritatis; sed in Christo homine fuit haec potestas ad removendum praedictum obstaculum per meritum passionis, quae etiam dicitur januam aperire, et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiae. Sed quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet; et propter hoc etiam ministri Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad praedictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina, et passionis Christi; et haec potestas metaphorice clavis Ecclesiae dicitur, quae est clavis ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod ostium coeli, quantum est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in coelum, quod in ipso est; impedimentum autem totius humanae naturae ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi amotum est; et ideo Joannes post passionem vidit in coelo ostium apertum: sed adhuc quotidie alicui manet clausum propter peccatum originale, quod contraxit, vel actuale, quod commisit; et propter hoc indigemus sacramentis, et clavibus Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione, qua limbum clausit, ne aliquis ultra in illum descendat; et de apertione, qua paradisum aperuit, remoto impedimento naturae per suam passionem.

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni, qua aperitur, et clauditur, est potestas gratiam conferendi, per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta; et clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratia sustentatus. Potestas autem gratiam conferendi solius Dei est, et ideo clavem inferni sibi soli retinuit: sed clavis inferni est potestas etiam dimittendi reatum poenae temporalis, qui manet, per quem homo a regno prohibetur: et ideo magis potest homini dari clavis regni, quam clavis inferni; non enim idem sunt, ut ex dictis patet *(hic sup.)*: aliquis enim de inferno educitur per remissionem aeternae poenae, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis poenae, qui manet. Vel dicendum est, quod eadem est clavis inferni, et coeli, quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum, sed denominatur a digniori.

ARTICULUS II. 66

UTRUM CLAVIS SIT POTESTAS LIGANDI, ET SOLVENDI, ETC.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod clavis non sit potestas ligandi, et solvendi, qua « ecclesiasticus judex dignos recipere, indignos excludere debet a regno », ut ex litera *(4. Dist. 18.)* habetur, et ex Gloss. *(ordin. super illud: Tibi dabo claves)* Hieronymi, Matth. 16.; potestas enim spiritualis in sacramento collata est idem, quod character: sed clavis, et character non videntur idem esse, quia per characterem homo ad Deum comparatur, per claves autem ad subditos; ergo clavis non est potestas.

2. PRAETEREA. Judex ecclesiasticus non dicitur, nisi ille qui habet jurisdictionem, quae simul cum ordine non datur: sed claves in ordinis susceptione conferuntur; ergo non debuit de ecclesiastico judice in definitione clavium mentio fieri.

3. PRAETEREA. Ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam reducatur ad actum: sed eo ipso quo aliquis est dignus, ad regnum admittitur; ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. PRAETEREA. Peccatores indigni sunt regno: sed Ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant; ergo non escludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

5. PRAETEREA. In omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens, non ad agens instrumentale: sed principale agens ad salutem hominis est Deus; ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis, et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum, vel minister.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philos. in 2. de Anima *(tex. 33.)*, « potentiae per actus definiuntur »; unde cum clavis sit potentia quaedam, oportet quod per actum, sive usum suum definiatur, et quod in actu objectum exprimatur, a quo speciem recipit actus, et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata: actus autem potestatis spiritualis non est, ut coelum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est *(art. praec. ad 1.)*, sed ut quantum ad hunc aperiat; quod quidem ordinate fieri non potest, nisi ejus idoneitate, cui aperiendum est coelum, pensata: et ideo in praedicta definitione clavis ponitur genus, scilicet *potestas;* et subjectum potestatis, scilicet *judex ecclesiasticus;* et actus, scilicet *excludere,* et *recipere,* secundum duos actus materialis clavis, qui sunt aperire, et claudere; cujus objectum tangitur in hoc quod dicit *a regno;* modus autem in hoc quod dicit, *dignos* et *indignos,* nam dignitas, et indignitas in illis, in quos actus exercetur, pensatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur, sicut in igne calor ad calefaciendum, et dissolvendum. Et quia omnis gratia, et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere, et ligare, si jurisdictio adsit: nec differt nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur, sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus, et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis, quam potestas exercendi illud, ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur (sustinendo, quod sit idem

quod spiritualis potestas), ideo character, et potestas conficiendi, et potestas clavium est unum, et idem per essentiam, sed differt ratione.

AD SECUNDUM dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione, et ideo clavis cum ordine datur: sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subdita per jurisdictionem, et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium: et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

AD TERTIUM dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo *dupliciter: aut* ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet coelum apertum; *aut* ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur, et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est coelum, potestas clavium recipit.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut Deus non obdurat impartiendo malitiam, sed non conferendo gratiam, ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet, quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoverit; et ideo rogatur Deus, ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

AD QUINTUM dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

ARTICULUS III. 67

UTRUM SINT DUAE CLAVES, VEL TANTUM UNA.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod non sint duae claves, sed tantum una: ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis: sed sera, ad quam amovendam ordinantur Ecclesiae claves, est peccatum; ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

2. PRAETEREA. Claves in collatione ordinis conferuntur: sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, et a quibusdam non ordinatis habetur; ergo scientia non est clavis, et sic est una tantum clavis, scilicet potestas judicandi.

3. PRAETEREA. Potestas, quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum, dependet ex potestate, quam habet super corpus Christi verum: sed potestas confitendi corpus Christi verum est una tantum; ergo etiam potestas, quae respicit corpus Christi mysticum, est una tantum: sed haec est clavis; ergo etc.

4. SED CONTRA. Videtur, quod sint plures, quam duae, quia sicut ad actum hominis requiritur scientia, et potentia, ita et voluntas: sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia judicandi; ergo et voluntas absolvendi debet dici clavis.

5. PRAETEREA. Tota Trinitas peccatum remittit: sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum; ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

RESPONDEO dicendum, quod in omni actu, qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet judicium de idoneitate recipientis, et expletio actus; et ideo etiam in actu justitiae, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse judicium,

quo discernatur, an iste sit dignus ad ipsam redditionem; et ad utrumque horum auctoritas quaedam, sive potestas exigitur; non enim dare possumus, nisi quod in potestate nostra habemus, nec judicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod judicium ad unum jam determinatur: quae quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum, quibus resisti non potest, et in rebus practicis per vim imperativam in judicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo, in quem exercetur, quia *recipit* per clavem judex ecclesiasticus *dignos, et excludit indignos*, ut ex dicta definitione patet *(art. praec. arg. 1.)*, ideo indiget judicio discretionis, quo idoneitatem judicet ex ipso receptionis actu, et ad utrumque horum potestas quaedam, sive auctoritas requiritur. Et secundum hoc distinguuntur *duae* claves; quarum *una* pertinet ad judicium de idoneitate ejus, qui absolvendus est; et *alia* ad ipsam absolutionem: et hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, quia utrumque ex officio sibi competit, sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens, quod una ad actum alterius ordinetur; et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quae dicitur potestas ligandi, et solvendi, est quae immediate seram aperit peccati; sed clavis, quae dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiae *duplex* est opinio: *quidam* enim dixerunt, quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus, vel infusus, dicitur hic clavis, et quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis; et ideo quando est sine alia clavi, non dicitur clavis, sicut in viro literato, qui non est sacerdos. Et licet hac clavi quandoque aliqui sacerdotes careant, quia neque habent scientiam acquisitam, neque infusam, qua absolvere, et ligare possint, tamen quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quae secundum eos clavicula dicitur; et sic scientia, quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine, quod sit clavis id quod prius non erat; et haec videtur opinio Magistri fuisse *(4. Dist. 19.)*. Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quae claves Petro dandas promittunt *(Matth. 16.)*: et ita non solum una, sed duae in ordine dantur. Et propter hoc *alia* opinio est, quod scientia, quae est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiae exercendi, quae quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa, sicut patet etiam in judiciis saecularibus; aliquis enim judex saecularis habet auctoritatem judicandi, qui non habet juris scientiam, et aliquis e contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem judicandi. Et quia actus judicii, ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientiae habitu, sine utroque bene fieri non potest, ideo auctoritas judicandi, quae clavis est scientiae, sine scientia non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis, et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quae est ad diversos actus, quamvis secundum potestatis, sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum, et ideo ad volendum non exigitur auctoritas, et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona; et ideo non oportet, quod sacerdos, qui minister est Tri-

nitatis, tres claves habeat, et praecipue, cum voluntas, quae Spiritui Sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est *(in solut. praec.)*.

QUAESTIO XVIII.

DE EFFECTU CLAVIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu clavium.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae.
Secundo. Utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad poenam.
Tertio. Utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit.
Quarto. Utrum possit solvere, et ligare secundum proprium arbitrium.

ARTICULUS I. 68

UTRUM POTESTAS CLAVIUM SE EXTENDAT AD REMISSIONEM CULPAE.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpae; dicitur enim discipulis Joan. 20.: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis:* sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in litera dicit *(4. Dist. 18.)*, quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet majorem potestatem, quam sacerdos veteris Testamenti; ergo exercet potestatem in culpae remissionem.

2. PRAETEREA. In poenitentia datur gratia ad remissionem peccati: sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium; ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte poenae, sed ex parte culpae, videtur quod sacerdos ad remissionem culpae operetur ex vi clavium.

3. PRAETEREA Majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione, quam aqua baptismi ex sua sanctificatione: sed aqua baptismi hanc vim accipit, « ut corpus tangat, et cor abluat », secundum Augustinum *(tract. 80. in Joan. a med.)*; ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor a culpae macula abluere possit.

SED CONTRA. Supra Magister dixit *(4. Dist. 18.)*, quod Deus hanc potestatem non contulit ministro, quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei: sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori; ergo potestas clavium non extendit se ad culpae remissionem.

Praeterea. Peccatum non remittitur, nisi per Spiritum Sanctum: sed dare Spiritum Sanctum non est alicujus hominis, ut in lib. 1. *(Dist. 14.)* Magister dixit; ergo nec peccata remittere quoad culpam.

RESPONDEO dicendum, quod « sacramenta », secundum Hug. *(lib. 2. de Sacr. part. 9. cap. 2. a princ.)*, « ex sanctificatione invisibilem gratiam continent »: sed hujusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur, tam in materia, quam in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim: quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae, sicut in baptismo, quia

non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia: quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio, vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materiae; et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in poenitentia; unde eodem modo se habet potestas clavium quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus, quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem, et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe; quod non ita est de aliis sacramentis: sed in hoc differunt, quia sacramentum poenitentiae, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur praeparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris, et aliis carentibus usu rationis, et ideo per baptismum datur gratia, et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui praeparatione praecedente, non autem adultis, in quibus praeexigitur praeparatio removens fictionem. Quae quidem praeparatio quandoque praecedit tempore, sufficiens ad gratiae susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi post tempus propalatae veritatis; quandoque autem talis praeparatio tempore non praecedit, sed est simul cum baptismi susceptione, et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpae confertur. Sed per poenitentiae sacramentum nunquam datur gratia, nisi praeparatio adsit, vel prius fuerit; unde virtus clavium operatur ad culpae remissionem, vel in voto existens, vel in actu se exercens, sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam, etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae, ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam, et in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum, et sacerdos, ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philos. in 8. Ethic. *(cap. 11. ad fin.);* et ideo sacerdos agit ut minister; et sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret: si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, sed ad remissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta, quae non ordinantur ad culpae dimissionem, sed contra poenam. Sed hoc facit videri, quod non ordinetur ad culpae dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit praeparationem ex parte recipientis sacramentum: et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister dicit in litera *(4. Dist. 18.)*, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est, sed ut operationem Dei remittentis ostendant, tanquam ministri. Sed hoc contingit *tribus* modis: *uno modo*, ut ostendant eam non praesentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam; et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant, unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantum, et nihil operabatur: *alio modo*, ut significent praesentem, et nihil ad eam operentur; et sic quidam

dicunt, quod sacramenta novae legis significent collationem gratiae, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundum hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in culpae remissione in ipsa sacramentali collatione factam: *tertio modo*, ut significent divinam operationem ad remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive, et istrumentaliter operentur; et sic secundum aliam opinionem, quae sustinetur communius, sacramenta novae legis emundationem ostendunt divinitus factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutos a culpa, quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis, et de potestate ministrorum. Nec obstat, quin claves Ecclesiae ad remissionem culpae disponant, quia culpa jam est remissa, sicut nec quod baptismus disponat, quantum in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum poenitentiae, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpae remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Aliae rationes ostendunt, quod ad remissionem culpae directe clavium potestas non operetur: quod concedendum est.

ARTICULUS II. 69

UTRUM SACERDOS POSSIT REMITTERE PECCATUM QUOAD POENAM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod sacerdos non possit remittere peccatum quoad poenam: peccato enim debetur poena aeterna, et temporalis: sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet poenitens obligatus ad poenam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam; ergo non dimittit aliquo modo poenam.

2. Praeterea. Sacerdos non potest praejudicare justitiae divinae: sed ex divina justitia taxata est poenitentibus poena, quam debent subire; ergo sacerdos non potest de ea aliquid remittere.

3. Praeterea. Ille qui parvum peccatum commisit, non est minus susceptivus effectus clavium, quam ille qui commisit majus peccatum: sed si aliquid de poena per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur, possibile est esse adeo parvum peccatum, cui non debeatur plus de poena, quam illud quod de majori peccato dimissum est; ergo poterit totam poenam illius peccati parvi dimittere, quod falsum est.

4. Praeterea. Tota poena temporalis peccato debita est unius rationis: si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de poena, etiam per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid dimitti, et sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod vi clavium tota poena tollatur, cum secunda absolutio non sit minoris efficaciae, quam prima; et sic peccatum remanebit omnino impunitum, quod est inconveniens.

Sed contra. Clavis est potestas ligandi, et solvendi: sed potest sacerdos injungere poenam temporalem; ergo et potest absolvere a poena.

Praeterea. Sacerdos non potest dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in litera dicitur *(4. Dist. 18.)*, nec quantum ad poenam aeternam pari ratione; si ergo non potest remittere quantum ad poenam temporalem, nullo modo remittere poterit: quod est omnino contrarium dictis Evangelii.

Respondeo dicendum, quod idem judicium est de effectu, quem potestas clavium exercita actualiter complet in eo, in quo contritio tempore praecessit, et de effectu baptismi, qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem, et contritionem praecedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum quantum ad culpam consecutus est; sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur, et a reatu poenae totaliter absolvitur, eo quod fit particeps passionis Christi: et similiter illi, qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis poena, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem; non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus, quia in baptismo regeneratus homo configuratur passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quae sufficit ad omnem poenam delendam, in se suscipiens, ut nihil de prioris peccati actualis poena remaneat; quia non debet alicui imputari ad poenam, nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptismalem novus homo, et ideo nullus reatus poenae in eo remanet pro praecedenti peccato; sed in poenitentia non mutatur homo in aliam vitam, quia non est regeneratio, sed sanatio quaedam. Et ideo ex vi clavium, quae operantur in sacramento poenitentiae, non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit: nec solum de poena illa, quam hic poenitens habet in confitendo, ut quidam dicunt, quia sic confessio, et sacramentalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novae legis; sed etiam de illa poena, quae in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non remittit totam poenam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad poenam satisfactoriam.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideo sine praejudicio divinae justitiae aliquid de poena peccatori debita remitti potest, secundum quod effectus passionis ad ipsum per sacramenta Ecclesiae pertingit.

Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam poenam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum praestetur; et ideo quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas poenae debitae pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas poenae dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia secundum hoc aliquod peccatum remaneret omnino sine poena; sed virtute clavium de poenis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio, tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem sacerdotis vel confessoris, tum propter verecundiae meritum. Sed hoc non videtur verum, quia etsi haec esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, praecipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de praecedenti absolutione; ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam; sicut videmus, quod sacramentum extremae unctionis non iteratur super eum-

dem morbum, eo quod totum, quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est; et praeterea in secunda confessione non requireretur, quod haberet claves ille, cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operaretur. Et ideo dicunt alii, etiam in secunda absolutione aliquid vi clavium dimitti de poena, quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum, et quanto major gratia recipitur, minus de impuritate praecedentis peccati manet, et ideo minor poena purgans debetur: unde etiam in prima absolutione alicui plus, et minus dimittitur vi clavium de poena, secundum quod plus se, vel minus ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota poena tollatur, ut praedictum est *(q. 5. art. 2.)*. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota poena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo poena Christi satisfecit.

ARTICULUS III 70

UTRUM SACERDOS PER POTESTATEM CLAVIUM POSSIT LIGARE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit: virtus enim sacramentalis ordinatur contra peccatum, ut medicina: sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur; ergo sacerdos per vim clavium, quae est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. PRAETEREA. Sicut absolvere, vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere: sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia non nisi voluntate peccatur; ergo sacerdos ligare non potest.

3. PRAETEREA. Claves ex passione Christi efficaciam habent: sed ligare non est effectus passionis; ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 16.: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis.*

Praeterea. Potestates rationales sunt ad apposita: sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam; ergo habet se ad opposita; ergo si potest solvere, potest et ligare.

RESPONDEO dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est; Deus autem habet operationem et in culpam, et in poenam: sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, inquantum obdurare dicitur, dum gratiam non largitur; sed in poenam habet operationem directe, quantum ad utrumque, quia et poenae parcit, et poenam infligit. Similiter ergo et sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpae dimissionem modo jam praedicto *(art. 1. huj. q.)*, non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam, nisi ligare dicatur, inquantum non absolvit, sed ligatos ostendit; sed in poenam habet potestatem et ligandi, et solvendi. Solvit enim a poena, quam dimittit, sed ligat quantum ad poenam, quae remanet: sed ad hanc ligare *dupliciter* dicitur: *uno modo* considerando ipsam quantitatem poenae in communi; et sic non ligat, nisi inquantum non solvit, sed ligatum ostendit: *alio modo* considerando poenam hanc vel illam determinate; et sic ligat ad poenam, imponendo eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud residuum poenae, ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

Ad secundum dicendum, quod obstaculum regni non solum est peccatum, sed etiam poena, quam qualiter sacerdos imponat, dictum est *(in corp.)*.

Ad tertium dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad poenam aliquam, per quam ei conformemur.

ARTICULUS IV. 71

UTRUM SACERDOS POSSIT LIGARE ET SOLVERE SECUNDUM PROPRIUM ARBITRIUM.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod sacerdos possit ligare, et solvere secundum proprium arbitrium: Hieronymus enim dicit *(hab. cap. 86. De Poenit. Dist. 1. et implic. Basil. epist. can. ad Amphiloch. can. 2. et in Conc. Metensi A. C. 859. cap. 10.)*: « Mensuram temporis in agenda poenitentia ideo non satis aperte praefigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt »; ergo videtur, quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare, et solvere.

2. Praeterea. Dominus *laudavit villicum iniquitatis, quod prudenter fecisset*, quia debitoribus domini sui remisisset largiter *(Luc. 16.)*: sed Deus est magis pronus ad miserendum, quam aliquis dominus temporalis; ergo videtur, quod laudabilior sit sacerdos, quanto plus de poena remiserit.

3. Praeterea. Omnis actio Christi nostra est instructio: sed ipse quibusdam peccantibus nullam poenam imposuit, sed solum emendationem vitae, ut patet de adultera, Joan. 8.; ergo videtur, quod secundum arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, dimittere totam poenam, vel partem.

Sed contra. Gregorius VII. dicit *(in Conc. Rom. 5. A. C. 1078. can. 5. et hab. cap. 6. De Poenit. Dist. 2.)*: « Falsam poenitentiam dicimus, quae non secundum auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur »; ergo videtur, quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

Praeterea. Ad actum clavium requiritur discretio; sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere, et imponere de poena, quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio, quia nunquam ibi indiscretio posset accidere; ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

Respondeo dicendum, quod sacerdos operatur in usu clavium, sicut instrumentum, et minister Dei: nullum autem instrumentum habet efficacem actum, nisi secundum quod movetur a principali agente; et ideo dicit Dionysius in fine Eccles. Hierarch. quod « sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quomodo Divinitas eos moverit ». In cujus signum Matth. 16. ante potestatem clavium Petro traditam fit mentio de revelatione Divinitatis ei facta, et Joan. 20. praemittitur potestati remissionis apostolis datae Spiritus Sancti donum, quo *filii Dei aguntur*. Unde « si quis praeter illum motum divinum uti sua potestate praesumeret, non consequeretur effectum », ut Dionysius dicit *(ibid.)*: et praeter hoc a divino ordine averteretur, et sic culpam incurreret. Et quia poenae satisfactoriae infligendae medicinae sunt, sicut medicinae in arte determinatae non omnibus competunt, sed variandae sunt secundum arbitrium medici non propriam voluntatem sequentis, sed scientiam

medicinae, ita poenae satisfactoriae in canonibus determinatae non competunt omnibus, sed variandae sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem, quae ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturae majus periculum oriatur, ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam poenam, quae uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine poenae desperet, et a poenitentia totaliter recedat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit; et ideo in remissione poenae debitae discretio adhibenda est.

AD TERTIUM dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiae in sacramentis, unde ipse ex auctoritate poenam totam, vel partem poterat dimittere, sicut volebat: non est ergo simile de his, qui operantur tantum ut ministri.

QUAESTIO XIX.

DE MINISTRIS CLAVIUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ministris clavium, et usu earum.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum sacerdos legalis claves habuerit.

Secundo. Utrum Christus claves habuerit.

Tertio. Utrum soli sacerdotes claves habeant.

Quarto. Utrum sancti homines non sacerdotes claves, vel usum earum habeant.

Quinto. Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem.

Sexto. Utrum schismatici, haeretici, excommunicati, suspensi, et degradati usum clavium habeant.

ARTICULUS I. 72

UTRUM SACERDOS LEGALIS CLAVES HABUERIT.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod sacerdos legalis claves habuerit. clavis enim est sequela ordinis: sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur; ergo etiam habuerunt claves sacerdotes legales.

2. PRAETEREA. Sicut Magister dicit *(4. Dist. 18.)*, claves sunt duae, scilicet scientia discernendi, et potentia judicandi: sed ad utrumque sacerdotes legales habebant auctoritatem; ergo habebant claves.

3. PRAETEREA. Sacerdotes legales habebant aliquam potestatem super reliquum populum, non temporalem, quia sic potestas regia non fuisset distincta a sacerdotali; ergo spiritualem, et haec est clavis; ergo habebant clavem.

SED CONTRA. Claves ordinantur ad aperiendum regnum coelorum, quod

aperiri non potuit ante Christi passionem; ergo sacerdos legalis claves non habuit.

Praeterea. Sacramenta veteris legis gratiam non conferebant: sed aditus regni coelestis aperiri non potuit nisi per gratiam; ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni coelestis non habebat.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod in veteri lege erant claves regni apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere poenam pro delictis, ut dicitur Levit. 5., quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletae: nunc autem per Christum in sacerdotibus novae legis perfectae sunt. Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli in epistola ad Hebr. cap. 9.; ibi enim sacerdotium Christi praefertur sacerdotio legali, per hoc quod *Christus assistit Pontifex futurorum bonorum,* introducens per proprium sanguinem in *tabernaculum non manufactum,* in quod introducebat sacerdotium veteris legis *per sanguinem hircorum, et taurorum:* unde patet, quod sacerdotii illius potestas non se extendebat ad coelestia, sed ad figuras coelestium. Et ideo secundum alios dicendum est, quod non habebant claves, sed in eis clavium figura praecessit.

Ad primum ergo dicendum, quod claves regni coelestis consequuntur ad sacerdotium, quo homo in coelestia introducitur; non autem tale erat sacerdotium Leviticum, et ideo claves coeli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi, et judicandi, sed non ut admitteretur homo judicatus ab eis in coelestia, sed in figuras coelestium.

Ad tertium dicendum, quod non habebant spiritualem potestatem, quia per sacramenta legalia non a culpis, sed ab irregularitatibus purgabant homines, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per eos pateret.

ARTICULUS II. 73

UTRUM CHRISTUS CLAVEM HABUERIT.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non habuerit clavem; clavis enim characterem ordinis consequitur: sed Christus non habuit characterem; ergo non habuit clavem.

2. Praeterea. Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiae, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre: sed clavis est quoddam sacramentale; ergo non indigebat clavi, et sic frustra eam habuisset.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 3.: *Haec dicit, qui habet clavem David,* etc.

Respondeo dicendum, quod virtus aliquid agendi est in instrumento, et in per se agente, non eodem modo, sed in per se agente est perfectius: potestas autem clavium, quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus est instrumentalis; sed in Christo est ut in per se agente ad salutem nostram; per auctoritatem quidem, inquantum est Deus, sed per meritum, inquantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi, et claudendi, sive aliquis aperiat, quasi principale agens, sive quasi minister: et ideo in Christo oportet ponere clavem, sed altiori modo, quam sit in ejus ministris; et ideo dicitur, quod habeat clavem excellentiae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod character de sua ratione dicit aliquid ab alio derivatum; et ideo potestas clavium, quae in nobis a Christo derivata est, sequitur characterem, quo Christo conformamur: sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

AD SECUNDUM dicendum, quod clavis illa, quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium.

ARTICULUS III. 74

UTRUM SOLI SACERDOTES CLAVES HABEANT.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod non soli sacerdotes claves habeant: dicit enim Isidorus *(lib. 7. Etym. cap. 12. in fin. et cap. 2. de Ecclesiast. Offic. cap. 14.)* quod « ostiarii inter bonos, et malos habent judicium, dignos recipiunt, indignos rejiciunt »; sed haec est definitio clavium, ut ex dictis patet *(q. 17. art. 2.)*; ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii claves habent.

2. PRAETEREA. Claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt: sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, et unctione sanctificantur; ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. PRAETEREA. Sacerdotium est ordo uni singulari personae conveniens: sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio, quia quaedam capitula excommunicationem inferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet; ergo non soli sacerdotes clavem habent.

4. PRAETEREA. Mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva, quia ei in ecclesiis docere non competit, secundum Apostolum, 1. Cor. 14.; sed aliquae mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissae, quae habent spiritualem potestatem in subditas; ergo non solum sacerdotes claves habent.

SED CONTRA est, quod Ambros. dicit *(lib. 1. de Poenit. cap. 2. a princ.)*: « Hoc jus (scilicet ligandi, et solvendi) solis sacerdotibus est concessum ».

Praeterea. Per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum, et Deum: sed hoc tantum sacerdotibus competit, *qui constituuntur in his quae sunt ad Deum, ut offerant dona, et sacrificia pro peccatis,* ut dicitur Hebr. 5.; ergo soli sacerdotes claves habent.

RESPONDEO dicendum, quod clavis est *duplex: una* quae se extendit ad ipsum coelum immediate, removendo impedimenta introitus in coelum per remissionem peccati; et haec vocatur clavis ordinis, et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his, quae directe sunt ad Deum: *alia* clavis est, quae non directe se extendit ad ipsum coelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad coelum vadit, dum per eam aliquis excluditur, vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis, per excommunicationem, et absolutionem; et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi, et electi, et alii qui excommunicare possunt: sed non proprie dicitur clavis coeli, sed quaedam dispositio ad ipsam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea, quae in templo materiali continentur, et habent judicium a tali templo excludendi, et admittendi, non quidem sua auctoritate judicantes, qui sint digni, vel indigni, sed judicium sacerdotum exequentes, ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad secundum dicendum, quod reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus, et ideo clavem regni coelestis non accipiunt, sed solum in temporalibus, quae etiam nonnisi a Deo esse potest, ut patet Rom. 13.: nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur; sed excellentia potestatis ipsorum a Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad tertium dicendum, quod sicut in politicis quandoque judex habet potestatem, sicut est in regno; quandoque autem multi in diversis officiis constituti etiam ex aequo, ut patet in 8. Ethic. *(cap. 10. et 11.)*, ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo: et sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis simul omnes.

Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum Apostolum *(1. ad Timoth. 2. et ad Tit. 2.)*, est in statu subjectionis, et ideo non potest habere aliquam spiritualem jurisdictionem, quia etiam secundum Philosophum in 8. Ethicor. *(cap. 10. a med.)*, corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit; unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem jurisdictionis: sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

ARTICULUS IV 75

UTRUM ETIAM SANCTI HOMINES NON SACERDOTES CLAVES HABEANT.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant: absolutio enim, et ligatio, quae fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi: sed illi maxime passioni Christi conformantur, qui per patientiam, et alias virtutes Christum passum sequuntur; ergo videtur, quod etiamsi non habeant sacerdotalem ordinem, possint ligare, et solvere.

2. Praeterea. Hebr. 7. dicitur: *Sine ulla contradictione quod minus est a meliore benedicitur:* sed « in spiritualibus », secundum Aug. *(lib. de Trinit. cap. 8.)*, « hoc est majus esse, quod est melius esse »; ergo meliores, qui scilicet plus de charitate habent, possunt alios benedicere absolvendo: et sic idem quod prius.

Sed contra. « Cujus est potentia, ejus est actio », secundum Philos. *(lib. de Somn. et Vigil. cap. 1. parum a princ.)*: sed clavis, quae est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum; ergo et usus ejus non nisi sacerdotibus convenire potest.

Respondeo dicendum, quod agens per se, et agens instrumentale in hoc differunt, quod agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis; principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, ex ipsa plenitudine divinae bonitatis in eo, et ex perfectione gra-

tiae consequitur, quod possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium, sicut per se agens, quia nec ipse alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri, et ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur non assimilatur utenti clavibus, sed Christo; et ideo quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertingere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc, ut minister, per ordinis susceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut inter instrumentum, et effectum non exigitur similitudo, secundum convenientiam in forma, sed secundum proportionem instrumenti ad effectum; ita etiam nec inter instrumentum, et principale agens: et talis similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum; et talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad secundum dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unius meritum potest cooperari ad salutem alterius; et ideo *duplex* est benedictio: *una,* quae est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum; et talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam, et haec requirit majoritatem bonitatis ad minus inquantum hujusmodi: *alia* est benedictio, qua homo benedicit, ut benedictionem, quae est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans; et quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

ARTICULUS V. 76

UTRUM MALI SACERDOTES USUM CLAVIUM HABEANT.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod mali sacerdotes usum clavium non habeant: Joan. enim 20., ubi usus clavium apostolis traditur, Spiritus Sancti donum praemittitur: sed mali non habent Spiritum Sanctum; ergo non habent usum clavium.

2. Praeterea. Nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit: sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri coelestis Regis, qui est ipsa Sapientia; ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Praeterea. Augustinus dicit *(lib. 5. de Bapt. contr. Donat. cap. 21. ad fin.),* quod « sacramentum gratiae dat etiam Deus per malos, ipsam vero gratiam nonnisi per seipsum, vel per sanctos suos; et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbae membra »: sed remissio peccatorum est usus clavium; ergo peccatores, qui non sunt columbae membra, usum clavium non habent.

4. Praeterea. Intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum, quia, secundum Gregor. *(in Pastor. part. 1. cap. 11. a princ.),* « cum is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur »: sed usus clavium fit per quandam intercessionem, ut patet in forma absolutionis; ergo pravi sacerdotes non habent efficacem clavium usum.

Sed contra. Nullus potest scire de alio, an sit in statu salutis; si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis, nullus sciret se esse absolutum: quod est valde inconveniens.

Praeterea. Iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini: sed

sacerdos est solum minister; ergo non potest sua malitia donum a Deo transmissum per eum nobis auferre.

Respondeo dicendum, quod sicut participatio formae, quae est inducenda in effectum, non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formae tollit usum instrumenti; et ideo cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu clavium, quantumcumque sit gratia per peccatum privatus, per quam gratiam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad primum ergo dicendum, quod donum Spiritus Sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis, quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

Ad secundum dicendum, quod rex terrenus in thesauro suo defraudari, et decipi potest, et ideo dispensationem ejus hosti non committit: sed rex coelestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur, quia novit ex malis elicere bona, et per malos etiam multa bona facere; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam, non ex vi clavium, sed ex merito congrui; et ideo dicit, quod etiam per malos sacramenta ministrat, et inter alia sacramenta etiam absolutio, quae est usus clavium, computare debet: sed per membra columbae, idest per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, inquantum eorum intercessionibus peccata remittit. Vel potest dici, quod membra columbae nominat omnes ab Ecclesia non praecisos; qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur, non autem qui recipiunt ab illis, qui sunt ab Ecclesia praecisi, quia ex hoc ipso peccant, excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum, quod intercessio, quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesiae, habet efficaciam ex merito Christi: utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

ARTICULUS VI. 77

UTRUM SCHISMATICI, HAERETICI, EXCOMMUNICATI, SUSPENSI, ET DEGRADATI USUM CLAVIUM HABEANT.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod schismatici, haeretici, excommunicati, suspensi, et degradati usum clavium habeant: sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi: sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi, quia si conficiunt, confectum est, quamvis peccent conficientes; ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

2. Praeterea. Omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum, quando vult: sed potestas clavium adhuc remanet in praedictis, quia cum non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt; ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire, cum voluerint.

3. Praeterea. Spiritualis gratia magis impeditur per culpam, quam per poenam: sed excommunicatio, et suspensio, et degradatio sunt poenae quaedam; cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter ista

SED CONTRA. August. dicit *(tract. 121. in Joan. sub fin.)*, quod « Ecclesiae charitas peccata dimittit »: charitas autem est, quae facit Ecclesiae unionem; cum ergo praedicti sint ab Ecclesiae unione divisi, videtur quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Praeterea. Nullus absolvitur a peccato secundum hoc quod peccat: sed aliquis a praedictis absolutionem peccatorum petens peccat, contra praeceptum Ecclesiae faciens; ergo per eos a peccato absolvi non potest: et sic idem quod prius.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus praedictis manet clavium potestas quantum ad essentiam, sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium in utente praelationem requirat respectu ejus, in quem utitur, ut supra dictum est *(q. 17. art. 2. ad 2.)*, propria materia, in quam excercetur usus clavium, est homo subditus: et quia per ordinationem Ecclesiae unus subditur alteri, ideo etiam per Ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subjectus: unde cum Ecclesia haereticos, et schismaticos, et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter, vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quod privati sunt, non possunt usum clavium habere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod materia sacramenti Eucharistiae, in quam suam potestatem excercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter. Unde sicut si subtraheretur haeretico panis triticeus, conficere non posset, ita nec si subtrahatur praelato praelatio, absolvere poterit: potest tamen baptizare, et conficere, quamvis ad sui damnationem.

AD SECUNDUM dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest materia, sicut est in proposito.

AD TERTIUM dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam poenam; unde poena non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione praedicta *(in corp.)*.

QUAESTIO XX.

DE HIS, IN QUOS USUS CLAVIUM EXERCERI POTEST, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, in quos usus clavium exèrceri potest.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo. Utrum sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave, quam habet.
Secundo. Utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere.
Tertio. Utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

ARTICULUS I. 78

UTRUM SACERDOS POSSIT UTI CLAVE, QUAM HABET, IN QUEMLIBET HOMINEM.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod sacerdos possit uti clave, quam habet, in quemlibet hominem: potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa divina auctoritate, qua dixit: *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis (Joan. 20.):* sed illud indeterminate dictum est; ergo potest ea uti in quoslibet.

2. PRAETEREA. Clavis corporalis, quae aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi: sed omne peccatum cujuscumque hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus coeli; ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem, quam habet, absolvere, poterit et quoscumque alios.

3. PRAETEREA. Sacerdotium novi Testamenti est perfectius, quam veteris: sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti sua potestate, quam habebat discernendi inter lepram, et lepram, indifferenter in omnes; ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti potestate sua in omnes.

SED CONTRA est, quod dicitur *(16. q. 1. in append. Grat. ad cap.: Adjicimus):* « Nulli sacerdotum liceat parochianum alterius absolvere, aut ligare »; ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Praeterea. Judicium spirituale debet esse ordinatius quam temporale: sed in judicio temporali non potest quilibet judex quemlibet judicare; ergo cum usus clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

RESPONDEO dicendum, quod ea quae circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt: unde sicut praeter generalia medicinae praecepta oportet adhiberi medicos, quibus praecepta universalia medicinae singulis infirmitatibus, secundum quod debent, aptentur, ita in quolibet principatu, praeter illum qui universalia praecepta legis tradit, oportet esse aliquos, qui ea singulis, secundum quod debent, adaptent. Et propter hoc etiam in coelesti hierarchia sub potestatibus, quae indistincte praesunt, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur, et sub his angeli, qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quae dicta sunt in lib. 2. *(Dist. 10. q. 1. art. 1. et 2. et part. 1. q. 113. art. 1. et 2.).* Unde et ita debet esse in praelatione Ecclesiae militantis, ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes, et sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent; et quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem, per quam ille, in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus, ideo ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in omnes: illi autem, qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum, qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad absolutionem a peccato requiritur *duplex* potestas, scilicet potestas *ordinis,* et potestas *jurisdictionis. Prima* quidem potestas aequaliter est in omnibus sacerdotibus, non autem *secunda;* et ideo ubi Dominus *(Joan. 20.)* dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate, quae consequitur ordinem; unde

et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur: sed Petro singulariter dedit potestatem dimittendi peccata *(Matth. 16.)* ut intelligatur, quod ipse prae aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos; et ideo indeterminate Dominus dicit, *quorum remiseritis peccata,* intelligens tamen, quod usus illius potestatis esse deberet, praesupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

Ad secundum dicendum, quod clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam: nec aliqua virtus activa potest agere nisi in propriam materiam: materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem; et ideo non potest aliquis clave uti in eum, in quem jurisdictio non datur.

Ad tertium dicendum, quod populus Israël unus populus erat, et unum tantummodo templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distingui, sicut nunc in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi, et nationes.

ARTICULUS II. 79

UTRUM SACERDOS POSSIT SEMPER SUUM SUBDITUM ABSOLVERE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere: sicut enim August. dicit *(lib. De vera, et fals. poenit. cap. 20.)* in litera *(4. Dist. 19.)*, « nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit, quae in aliis judicat »: sed quandoque contingit, quod sacerdos est particeps criminis, quod subditus suus commisit, sicut cum mulierem subditam cognovit; ergo videtur, quod non semper possit in suos subditos potestate clavium uti.

2. Praeterea. Per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur: sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, a qua simplex sacerdos absolvere non potest; ergo videtur, quod non possit uti clavium potestate in illos, qui talibus irretiti sunt.

3. Praeterea Sacerdotii nostri judicium, et potestas per judicium veteris sacerdotii figuratur: sed minoribus judicibus secundum legem non omnia competebat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exod. 24.: *Si quid natum fuerit quaestionis inter vos,* etc.; ergo videtur, quod nec sacerdos de gravioribus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

Sed contra. Cuicumque committitur principale, committitur et accessorium; sed sacerdotibus committitur, quod subditis suis Eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque; ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantum est de clavium potestate.

Praeterea. Gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva: sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur; ergo, quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

Respondeo dicendum, quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda; sed quia ad usum hujusmodi potestatis requiritur jurisdictio, quae a majoribus in inferiores descendit, ideo potest su-

perior aliqua sibi reservare, in quibus judicium inferiori non committat: alias de quolibet potest simplex sacerdos absolvere, habens jurisdictionem. Sunt autem *quinque* casus, in quibus oportet, quod simplex sacerdos poenitentem ad superiorem remittat: *primus* est, quando est solemnis poenitentia imponenda, quia ejus minister proprius est episcopus; *secundus* est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere, utpote quando est a superiore excommunicatus; *tertius*, quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere; *quartus* de incendiariis; *quintus*, quando est consuetudo in aliquo episcopatu, quod enormia crimina ad terrorem reserventur episcopo, quia consuetudo dat, vel aufert in talibus potestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos debet audire confessionem mulieris, cum qua peccavit, de illo peccato, sed debet ad alium mittere, nec illa debet ei confiteri, sed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia: si tamen absolveret, absoluta esset. Quod enim Augustinus dicit, quod non debeat esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia ab omnibus defectibus culpae liberat, non autem ab omnibus defectibus poenae, quia adhuc post peractam poenitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis: unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro poena amovenda debet ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet praecedere absolutionem a peccato; quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiae sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad haec, in quibus sibi superiores potestatem jurisdictionis reservant.

ARTICULUS III. 80

UTRUM ALIQUIS UTI POSSIT CLAVIBUS IN SUUM SUPERIOREM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem: actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam: sed propria materia usus clavium est persona subjecta, ut dictum est *(q. praec. art. 6.)*; ergo in eo, qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

2. Praeterea. Ecclesia militans imitatur triumphantem: sed in coelesti Ecclesia inferior angelus nunquam purgat, aut illuminat, aut perficit superiorem; ergo nec aliquis inferior sacerdos potest uti actione hierarchica, quae est per absolutionem, in superiorem.

3. Praeterea. Judicium poenitentiae debet esse ordinatius, quam judicium exterioris fori: sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare, aut absolvere superiorem; ergo videtur, quod nec in foro poenitentiali.

Sed contra. Superior praelatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare: sed remedium contra peccatum est potestas clavium; ergo cum ipse non possit in seipsum clave uti, quia non potest esse simul judex, et reus, videtur quod possit inferior in ipsum clavis potestate uti.

Praeterea. Absolutio, quae fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem Eucharistiae: sed inferior potest superiori Eucharistiam dispensare, si petat; ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

Respondeo dicendum, quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est *(art. praec.)*: sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc, quod ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata: unde ille qui limitavit, potest extendere in quem voluerit: et propter hoc etiam potestatem ei dare potest in seipsum, quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit pro materia aliquem subjectum, et ita alium; sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, est tamen inferior eo, inquantum ei se ut peccatorem subjicit.

Ad secundum dicendum, quod in angelis non potest accidere aliquis defectus, ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod judicium exterius est secundum homines, sed judicium confessionis est quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum praelationes: et ideo in exteriori judicio sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere, ut se excommunicet: sed in foro conscientiae potest alteri committere suam absolutionem, qua ipse uti non possit. Vel dicendum, quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestatis clavium, et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem. Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt aequales, non autem quantum ad jurisdictionem; et ideo non est simile.

QUAESTIO XXI.

DE EXCOMMUNICATIONIS DEFINITIONE, CONGRUITATE, ET CAUSA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter videndum est de excommunicatione; de qua *primo* considerandum est de definitione excommunicationis, et congruitate, et causa: *secundo* de eo qui potest excommunicare, et excommunicari: *tertio* de participatione cum excommunicatis: *quarto* de absolutione ab excommunicatione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum convenienter excommunicatio definiatur.
Secundo. Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare.
Tertio. Utrum aliquis pro aliquo temporali damno sit excommunicandus.
Quarto. Utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat.

ARTICULUS I. 81

UTRUM COMPETENS SIT HAEC DEFINITIO EXCOMMUNICATIONIS: EXCOMMUNICATIO EST SEPARATIO A COMMUNIONE ECCLESIAE, ETC.

(S. Thom. 4. Dist. 18. q. 2. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod incompetens sit haec definitio excommunicationis a quibusdam posita: « Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae quoad fructum, et suffragia generalia »; suffragia enim Ecclesiae valent eis, pro quibus fiunt: sed Ecclesia orat pro eis, qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro haereticis, et paganis; ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt, et sic eis suffragia Ecclesiae valent.

2. PRAETEREA. Nullus amittit suffragia Ecclesiae nisi per culpam: sed excommunicatio non est culpa, sed poena; ergo per excommunicationem non separatur aliquis a suffragiis Ecclesiae communibus.

3. PRAETEREA. Fructus Ecclesiae non videtur esse aliud, quam suffragia; non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia haec excommunicatis non auferuntur; ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. PRAETEREA. Excommunicatio minor quaedam excommunicatio est: sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiae; ergo definitio non est conveniens.

RESPONDEO dicendum, quod ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad *duo* adscribitur, scilicet ad *coetum fidelium,* et ad *participationem sacramentorum:* et hoc *secundum* praesupponit *primum,* quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant: et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem *dupliciter: uno modo* ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum; et haec est excommunicatio minor: *alio modo* ita quod excludatur ab utroque; et sic est excommunicatio major, quae hic definitur. Non autem potest esse *tertium,* scilicet quod excludatur a communione fidelium, et non a participatione sacramentorum, ratione jam dicta, quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est *duplex: quaedam* in spiritualibus, sicut sunt mutuae orationes, et conventus ad sacra percipienda: *quaedam* in corporalibus actibus legitimis: quae quidem communicationes his versibus continentur:

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Os, scilicet ne osculum detur; *orare,* ne cum excommunicatis oremus; *vale,* ne salutentur; *communio,* ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; *mensa negatur,* ne aliquis cum eis in mensa comedat. Praemissa ergo definitio importat separationem a sacramentis, in hoc quod dicit, « quoad fructum »; et a communione fidelium quantum ad spiritualia, in hoc quod dicit, « et suffragia Ecclesiae communia ». Alia autem definitio invenitur, quae datur secundum separationem ab utrisque actibus, quae talis est: « Excommunicatio est a qualibet licita communione fidelium separatio ».

AD PRIMUM ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur, sed ipsi orationis fructum non percipiunt, nisi ad fidem convertantur: similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes, quae pro membris Ec-

clesiae fiunt; et tamen fructum non percipiunt, quamdiu in excommunicatione manent; sed oratur, ut detur eis spiritus poenitentiae, ut ab excommunicatione solvantur.

Ad secundum dicendum, quod suffragia alicujus valent alicui, secundum quod ei continuantur: potest autem actio unius alteri continuari *dupliciter: uno modo* ex vi charitatis, quae omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur in Psal. 118.: *Particeps ego sum,* etc.; et hanc continuationem excommunicatio non intercipit, quia juste quis excommunicari non potest nisi pro culpa mortali, per quam quis a charitate jam divisus est, etiamsi non excommunicetur: injusta autem excommunicatio charitatem alicui auferre non potest, cum sit de maximis bonis, quae non possunt alicui invito auferri. *Alio modo* per intentionem suffragia facientis, quae in aliquem fertur, pro quo fiunt; et hanc continuationem excommunicatio intercipit, quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ad universitate fidelium, pro quibus suffragia facit, unde suffragia Ecclesiae eis non prosunt, quae pro tota Ecclesia fiunt; nec ex persona Ecclesiae oratio pro eis inter membra Ecclesiae fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad eorum conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis Ecclesiae non solum est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum, et ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat: et ideo non oportet, quod totaliter ei excommunicationis definitio conveniat, sed solum quoad aliquid.

ARTICULUS II. 82

UTRUM ECCLESIA DEBEAT ALIQUEM EXCOMMUNICARE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Ecclesia nullum debeat excommunicare, quia excommunicatio maledictio quaedam est: sed Rom. 12. prohibemur maledicere; ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Praeterea. Ecclesia militans debet imitari triumphantem, sed, ut in Epist. Judae legitur, *cum Michaël Archangelus cum diabulo altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiae, sed dixit: Imperet tibi Dominus;* ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis, vel excommunicationis inferre.

3. Praeterea. Nullus est in manu hostis tradendus, nisi omnino desperatus: sed per excommunicationem traditur aliquis in manu Satanae, ut patet 1. Corinth. 5.: cum ergo de nemine sit desperandum in ista vita, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est, quod Apostolus 1. Corinth. 5. mandat quemdam excommunicari, sive tradi Satanae.

Praeterea. Matth. 18. dicitur de illo, qui Ecclesiam audire contemnit: *Sit tibi sicut ethnicus, et publicanus:* sed ethnici sunt extra Ecclesiam; ergo et illi, qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

Respondeo dicendum, quod judicium Ecclesiae conforme debet esse judicio Dei: Deus autem peccatores multipliciter punit: *uno modo* flagellis casti-

gando, ut ad bonum eos trahat; *alio modo* hominem sibi relinquendo, ut, auxiliis subtractis, quibus a malo praepediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, a quo superbus discesserat. Et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum judicium imitatur; inquantum enim aliquem a communione fidelium separat, ut erubescat, imitatur divinum judicium, quo per flagella castigat; inquantum autem a suffragiis, et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium, quo hominem sibi relinquit, ut per umilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio potest esse *dupliciter: uno modo* ita quod in malo, quod irrogat, vel dicit, per intentionem sistat; et sic maledictio omnibus modis est prohibita: *alio modo* ita quod malum, quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet, qui maledicitur; et sic maledictio quandoque est licita, et salutifera; sicut etiam medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad secundum dicendum, quod diabolus incorrigibilis est; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis poenam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis suffragiis Ecclesiae privatur, triplex incommodum incurrit, per tria quae quis ex suffragiis Ecclesiae consequitur. Valent enim ad augmentum gratiae eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent; et quantum ad hoc Magister Sententiarum dicit *(4. Dist. 18.)*, quod « gratia Dei per excommunicationem subtrahitur »: valent etiam ad custodiam virtutis; et quantum ad hoc dicit, quod « protectio subtrahitur », non quod omnino a Dei providentia excludatur excommunicatus, sed ab illa protectione, qua filios Ecclesiae specialiori modo custodit: valent etiam ad defensionem ab hoste; et quantum ad hoc dicit, quod « diabolo major potestas saeviendi in ipsum datur, et spiritualiter, et corporaliter ». Unde in primitiva Ecclesia, quando oportebat per signa homines ad fidem invitare, sicut Spiritus Sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione a diabolo innotescebat; nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus, hosti detur, quia non datur quasi damnandus, sed quasi corrigendus, cum in potestate Ecclesiae sit ex ejus manu ipsum, cum voluerit, eripere.

ARTICULUS III. 83

UTRUM ALIQUIS PRO ALIQUO TEMPORALI DAMNO DEBEAT EXCOMMUNICARI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari, quia poena non debet excedere culpam: sed poena excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus praeeminet; ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Praeterea. Nulli malum pro malo reddere debemus, secundum Apostoli praeceptum *(Rom. 12.)*: sed hoc esset malum pro malo reddere, si pro tali damno quis excommunicaretur; ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra est, quod Petrus Ananiam, et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit *(Act. 5.)*; ergo et Ecclesiae licet pro temporalibus damnis excommunicare.

RESPONDEO dicendum, quod per excommunicationem judex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo: unde cum non debeat a regno excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit *(q. 17. art. 2.)*, nec aliquis reddatur indignus, nisi per peccatum mortale charitatem amiserit, quae est via ducens ad regnum, ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus aliquis mortaliter peccat, et contra charitatem facit, ideo pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gravissima poenarum, poenae autem medicinae sunt, secundum Philosoph. in 2. Ethic. *(cap. 3. a princ.)*, sapientis autem medici est a levioribus incipere medicinis, et minus periculosis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit, vel non veniendo ad judicium, vel ante terminationem judicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo: tunc enim, postquam monitus fuerit, si obedire contempserit, contumax reputatur; et excommunicari debet a judice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod culpae quantitas non mensuratur ex nocumento, quod quis facit, sed ex voluntate, qua quis facit, contra charitatem agens; et ideo quamvis poena excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpae.

AD SECUNDUM dicendum, quod cum aliquis per poenam aliquam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum, quia poenae medicinae sunt, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS IV. 84

UTRUM EXCOMMUNICATIO INJUSTE LATA ALIQUEM EFFECTUM HABEAT.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod excommunicatio injuste lata nullo modo effectum habeat, quia per excommunicationem protectio, et gratia Dei subtrahitur, quae non potest injuste subtrahi; ergo excommunicatio injuste lata non habet effectum.

2. PRAETEREA. Hieronymus dicit *(sup. illud Matth. 16.: Tibi dabo claves)*, quod « est de supercilio Pharisaeorum aestimare esse ligatum, vel solutum, qui ligatur, vel solvitur injuste »: sed eorum supercilium erat superbum, et erroneum; ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

SED CONTRA. Secundum Gregor. *(hom. 26. in Evang. cir. med.)*, « sententia pastoris, sive justa, sive injusta, timenda est »; non autem esset timenda, nisi aliquid noceret, etiam injusta; ergo, etc.

RESPONDEO dicendum, quod excommunicatio potest dici injusta *dupliciter: uno modo* ex parte excommunicantis, sicut cum ex odio, vel ex ira aliquis excommunicat; et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat peccet, quia iste juste patitur, quamvis ille injuste faciat: *alio modo* ex parte ipsius excommunicationis, vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia fertur sententia, juris ordine praetermisso; et tunc si sit talis error ex parte sententiae, qui sententiam nullam esse faciat, non habet effectum, quia non est excommunicatio: si autem talis error non annullet sententiam, habet effectum suum; et debet excommunicatus humiliter obedire (et erit ei ad meritum), et vel absolutio-

nem petere ab excommunicante, vel ad superiorem judicem recurrere: si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque, quod sit debita causa ex parte excommunicantis, quae non est debita ex parte excommunicati, sicut cum aliquis pro falso crimine in judicio probato excommunicatur; et tunc si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei injuste amittere non possit, potest tamen amittere illa injuste, quae ex parte nostra sunt, quae ad gratiam Dei disponunt, sicut patet si subtrahatur alicui doctrinae verbum, quod ei debetur; et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex praedictis patet *(art. 2. huj. q. ad 3.)*.

Ad secundum dicendum, quod Hieronym. loquitur quantum ad culpam, et non quantum ad poenas, quae possunt etiam injuste infligi a rectoribus Ecclesiarum.

QUAESTIO XXII.

DE HIS QUI POSSUNT EXCOMMUNICARE, ET EXCOMMUNICARI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his qui possunt excommunicare, et excommunicari.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.

Secundo. Utrum non sacerdos excommunicare possit.

Tertio. Utrum excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare.

Quarto. Utrum aliquis seipsum, vel aequalem, vel superiorem possit excommunicare.

Quinto. Utrum aliqua universitas excommunicari possit.

Sexto. Utrum semel excommunicatus excommunicari possit ulterius.

ARTICULUS I. 85

UTRUM QUILIBET SACERDOS POSSIT EXCOMMUNICARE.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod quilibet sacerdos possit excommunicare: excommunicatio enim est actus clavium: sed quilibet sacerdos habet claves; ergo quilibet sacerdos potest excommunicare.

2. Praeterea. Majus est absolvere, et ligare in foro poenitentiae, quam in foro judicii: sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro poenitentiali absolvere, et ligare; ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed contra. Ea, in quibus imminet periculum, sunt majoribus reservanda: sed poena excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat; ergo non debet cuilibet sacerdoti committi.

RESPONDEO dicendum, quod in foro conscientiae causa agitur inter hominem, et Deum; in foro autem exterioris judicii causa agitur hominis ad hominem: et ideo absolutio vel ligatio, quae unum hominem obligat quoad Deum tantum, pertinet ad forum poenitentiae; sed illa quae hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris judicii pertinet; et quia homo per excommunicationem a cummunione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet: et ideo illi soli possunt excommunicare, qui habent jurisdictionem in foro judiciali. Et propter hoc soli episcopi propria auctoritate, et majores praelati secundum communiorem opinionem possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales nonnisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus; sicut in furto, et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum, quod excommunicare possint. Alii autem dixerunt, quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare; sed praedicta opinio est rationabilior.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris judicii: sed sententia excommunicationis, quamvis in exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem, ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici. Et secundum hoc a quibusdam distinguitur, quod est *clavis ordinis*, quam omnes sacerdotes habent, et *clavis jurisdictionis* in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori: utramque tamen Deus Petro contulit, Matth. 16., et ab ipso in alios descendit, qui utramvis habent.

AD SECUNDUM dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiae, sed non quantum ad forum judiciale, quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis; et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro poenitentiali. Et quamvis forum poenitentiale sit dignius, tamen in foro judiciali major solemnitas requiritur, quia in eo oportet quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

ARTICULUS II. 86

UTRUM NON SACERDOTES EXCOMMUNICARE POSSINT.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod non sacerdotes excommunicare non possint, quia excommunicatio est actus clavium, ut in 4. Sententiarum *(Dist. 18.)* dicitur: sed non sacerdotes non habent claves; ergo excommunicare non possunt.

2. PRAETEREA. Plus requiritur ad excommunicationem, quam ad absolutionem in foro poenitentiae: sed non sacerdos in foro poenitentiae absolvere non potest; ergo nec excommunicationem inferre.

SED CONTRA est, quod archidiaconi, legati, et electi excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes; ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

RESPONDEO dicendum, quod sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet; et ideo ipsi soli possunt absolvere, et ligare in foro poenitentiali: sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, inquantum homo suffragiis Ecclesiae privatur, quae ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant; et ideo etiam non sacerdotes,

dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad secundum dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia, et excessa; et ideo alicui competit unum, cui non competit aliud.

ARTICULUS III. 87

UTRUM EXCOMMUNICATUS, VEL SUSPENSUS POSSIT ALIUM EXCOMMUNICARE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare: ille enim, qui est excommunicatus, vel suspensus, neque ordinem, neque jurisdictionem amittit, quia neque reordinatur, cum absolvitur, neque cura iterum ei committitur: sed excommunicatio non requirit nisi ordinem, vel jurisdictionem; ergo etiam excommunicatus, vel suspensus excommunicare potest.

2. Praeterea. Majus est conficere corpus Christi, quam excommunicare: sed tales conficere possunt; ergo et excommunicare.

Sed contra. Ligatus corporaliter non potest alium ligare: sed vinculum spirituale est fortius, quam corporale; ergo excommunicatus non potest alium excommunicare, cum excommunicatio sit vinculum spirituale.

Respondeo dicendum, quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem; et ideo cum omnis excommunicatus a communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur: et quia excommunicatio est jurisdictionis, ideo excommunicatus excommunicare non potest; et eadem ratio est de suspenso a jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quae sunt ordinis, sed potest ea quae sunt jurisdictionis: et e contra si sit suspensus a jurisdictione, et non ab ordine, non potest ea quae sunt jurisdictionis, sed potest ea quae sunt ordinis: si autem ab utroque, tunc neutrum potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis excommunicatus, vel suspensus non amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad secundum dicendum, quod conficere consequitur potestatem characteris, qui indelebilis est; et ideo homo ex quo characterem ordinis habet semper potest conficere, licet non semper ei liceat: secus autem de excommunicatione, quae jurisdictionem sequitur, quae auferri potest, et ligari.

ARTICULUS IV. 88

UTRUM ALIQUIS SEIPSUM, VEL AEQUALEM, VEL SUPERIOREM EXCOMMUNICARE POSSIT.

(S. Thom. 4. Dist. 18. q. 1. art. 3. q. 1. et seq.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit seipsum, vel aequalem, vel superiorem excommunicare, quia angelus Dei major erat Paulo, Matth. 11.: *Qui minor est in regno coelorum, major est illo,* quo *nemo*

inter natos mulierum major: sed Paulus excommunicavit angelum de coelo, ut patet Galat. 1.; ergo homo potest superiorem excommunicare.

2. PRAETEREA. Sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi: sed potest contingere, quod ipsemet fecit, vel superior, aut aequalis; ergo aliquis potest se, vel aequalem, vel superiorem excommunicare.

3. PRAETEREA. Aliquis potest superiorem absolvere in foro poenitentiali, vel aequalem, sicut cum episcopi suis subditis confitentur, et cum unus sacerdos alteri venialia confitetur; ergo videtur, quod etiam excommunicare aliquis superiorem, vel aequalem possit.

SED CONTRA. Excommunicatio est actus jurisdictionis: sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse judex, et reus, nec iterum in superiorem, vel aequalem; ergo non potest aliquis superiorem, vel aequalem, aut se excommunicare.

RESPONDEO dicendum, quod cum per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus, in quem habet jurisdictionem, quia judex est ejus, ideo nullus habet in seipsum, vel in superiorem, vel aequalem jurisdictionem; et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem, aut aequalem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus loquitur sub hypothesi, idest si poneretur angelus peccare; sic enim non esset Apostolo superior, sed inferior: nec est inconveniens, quod in conditionalibus, quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

AD SECUNDUM dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur, quia par in parem non habet imperium.

AD TERTIUM dicendum, quod absolutio, et ligatio in foro confessionis est quoad Deum tantum, apud quem aliquis alio superior redditur inferior per peccatum: sed excommunicatio est in judicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quod peccat; unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem, aut aequalem de mortali, nisi ex commissione sibi facta: de venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

ARTICULUS V. 89

UTRUM FERRI POSSIT IN ALIQUAM UNIVERSITATEM SENTENTIA EXCOMMUNICATIONIS.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit: contingit enim, quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur: sed pro malitia, in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri; ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

2. PRAETEREA. Illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio a sacramentis Ecclesiae: sed aliquando tota civitas interdicitur a divinis; ergo et excommunicari universitas aliqua potest.

SED CONTRA est Gloss. August. *(interl. sup. illud: Vis, imus, etc., et hab. ex August. epist. 75. et cap.: Si habes, 24. q. 3., et cap.: Romana, de Sent. excomm.*

in 6.) Matth. 13., quae dicit, quod « princeps, et multitudo non est excommunicanda ».

Respondeo dicendum, quod excommunicari non debet aliquis, nisi pro peccato mortali: peccatum autem in actu consistit; actus autem non est communitatis, sed singularium personarum ut frequenter; et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas: et si quandoque etiam actus sit alicujus totius multitudinis, ut quando multi navem trahunt, quam nullus per se trahere posset, tamen non est probabile, quod aliqua communitas ita tota ad malum consentiat, quin aliqui sint dissentientes. Et quia *non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio,* ut dicitur Genes. 18., ideo Ecclesia, quae Dei judicium imitari debet, satis provide statuit, ut communitas non excommunicetur, ne cum loliis, et zizaniis simul eradicetur et triticum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, nempe quod credibile non est, communitatem totam in malitia colligari.

Ad secundum dicendum, quod suspensio non tanta poena est, quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur Ecclesiae suffragiis, sicut excommunicati: unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur, sicut et totum regnum ponitur sub interdicto pro peccato regis; et ideo non est simile de excommunicatione, et suspensione.

ARTICULUS VI. 90

UTRUM ILLE QUI SEMEL EST EXCOMMUNICATUS, EXCOMMUNICARI POSSIT ULTERIUS.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit: nam 1. Cor. 5. dicit Apost.: *Quid enim mihi de his, qui foris sunt, judicare?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam; ergo super eos Ecclesia judicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

2. Praeterea. Excommunicatio est separatio quaedam a divinis, et a communione fidelium: sed postquam est aliquis privatus aliquo, non potest iterum illo privari; ergo unus excommunicatus non potest iterum excommunicari.

Sed contra. Excommunicatio quaedam poena est, et medicinale remedium: sed poenae omnes, et medicinae iterantur, cum causa exigit; ergo et excommunicatio iterari potest.

Respondeo dicendum, quod ille, qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari, vel per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem sui confusionem, ut sic a peccato resiliat, vel propter alias causas; et tunc tot sunt principales excommunicationes, quod causae, pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de paganis, et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint populo Dei: sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesia; et sic Ecclesia semper de ipso judicare potest.

Ad secundum dicendum, quod privatio, quamvis non recipiat *magis,* et *minus* secundum se, recipit tamen *magis,* et *minus* secundum causam suam; et secundum hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus a suffragiis Ecclesiae, qui pluries est excommunicatus, quam qui semel tantum.

QUAESTIO XXIII.

DE PARTICIPATIONE CUM EXCOMMUNICATIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de participatione cum excommunicatis.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum liceat excommunicato participare in pure corporalibus.

Secundo. Utrum participans excommunicato sit excommunicatus.

Tertio. Utrum participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 91

UTRUM EXCOMMUNICATO LICEAT COMMUNICARE IN PURE CORPORALIBUS.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus: excommunicatio enim est actus clavium: sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantum; ergo per excommunicationem non prohibetur, quin unus alii in corporalibus communicare possit.

2. PRAETEREA. « Quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat » *(vide q. 11. art. 1. arg. 1.)*: sed ex praecepto charitatis tenemur inimicis subvenire, quod sine aliqua communicatione fieri non potest; ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Cor. 5.: *Cum ejusmodi nec cibum sumere.*

RESPONDEO dicendum, quod *duplex* est excommunicatio: *una* est minor, quae separat tantum a participatione sacramentorum, sed non a communione fidelium; et ideo tali excommunicato licet communicare, sed non licet ei sacramenta conferre: *alia* est major excommunicatio, et haec separat hominem a sacramentis Ecclesiae, et a communione fidelium; et ideo tali excommunicatione excommunicato communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum inducit, ideo excipiuntur ab hac generalitate quaedam, in quibus communicare licet, scilicet in his quae pertinent ad salutem, quia de talibus homo licite potest cum excommunicato loqui: potest etiam et alia verba interserere, ut facilius salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quaedam personae, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati, scilicet uxor, filius, servus, rusticus, et serviens: sed hoc intelligendum est de filiis non emancipatis; alias tenerentur vitare patrem. De aliis autem intelligitur, quod licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderant, non autem si post. Quidam autem intelligunt e converso, scilicet quod superiores possunt licite communicare inferioribus; alii vero contrarium dicunt: sed ad minus in his communicare eis debent, in quibus sunt eis obligati, quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam infe-

riorum. Sunt etiam quidam casus excepti, sicut quando ignoratur excommunicatio, et quando aliqui sunt peregrini, et viatores in terra excommunicatorum, qui licite possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam. Et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate, quia tunc ex praecepto charitatis tenetur ei providere, et ista hoc versu continentur:

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse:

ut *utile* referatur ad verba salutis, *lex* ad matrimonium, *humile* ad subjectionem, caetera patent.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia ad spiritualia ordinantur; et ideo potestas, quae se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia se extendere potest; sicut ars, quae est de fine, imperat de his quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in illo casu, in quo aliquis ex praecepto charitatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 92

UTRUM PARTICIPANS EXCOMMUNICATO SIT EXCOMMUNICATUS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod participans excommunicato non sit excommunicatus: plus enim separatus est ab Ecclesia Gentilis, quam excommunicatus: sed ille qui participat Gentili, aut Judaeo non est excommunicatus; ergo nec ille qui participat excommunicato christiano.

2. Praeterea. Si ille qui participat alicui excommunicato, est excommunicatus, eadem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus, et sic in infinitum procedetur: quod videtur absurdum; ergo non est excommunicatus, qui excommunicato participat.

Sed contra est, quod excommunicatus est positus extra communionem; ergo qui ei communicat, a communione Ecclesiae recedit: et sic videtur, quod sit excommunicatus.

Respondeo dicendum, quod excommunicatio potest in aliquem ferri *dupliciter: aut* ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; et tunc non est dubium, quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione: *aut* est excommunicatus simpliciter; et tunc *aut* participat aliquis ei in crimine, ei praebendo consilium, auxilium, aut favorem, et sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione; *aut* participat in aliis, sicut in verbo, vel in osculo, vel in mensa; et sic est excommunicatus minori excommunicatione.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia non ita intendit corrigere infideles, sicut fideles, quorum cura sibi incumbit: et ideo non ita arcet a communione infidelium, sicut a communione fidelium illos, quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad secundum dicendum, quod excommunicato minori excommunicatione licet communicare; et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

ARTICULUS III. 93

UTRUM PARTICIPARE EXCOMMUNICATO IN CASIBUS NON CONCESSIS SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale, quia decretalis quaedam *(cap.: Sacris, de his, quae vi, metuque, etc.)* respondet, quod «propter metum mortis non debet aliquis excommunicato communicare, quia aliquis debet prius subire mortem, quam mortaliter peccet»: sed haec ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato semper esset peccatum mortale; ergo, etc.

2. PRAETEREA. Facere contra praeceptum Ecclesiae est peccatum mortale: sed Ecclesia praecipit, quod excommunicato nullus communicet; ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

3. PRAETEREA. Nullus arcetur a perceptione Eucharistiae pro peccato veniali: sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur a perceptione Eucharistiae, quia incurrit minorem excommunicationem; ergo participans excommunicato in casibus non concessis peccat mortaliter.

4. PRAETEREA. Nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali: sed aliquis, secundum jura *(cap. 3. 4. 16. et seq. 11. q. 3.)*, potest excommunicari majori excommunicatione propter hoc quod excommunicato participat; ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

SED CONTRA. A peccato mortali nullus potest absolvere, nisi super eum habeat jurisdictionem: sed quilibet sacerdos potest absolvere a participatione cum excommunicatis; ergo non est peccatum mortale.

Praeterea. Pro mensura peccati debet esse poenae modus: sed pro participatione cum excommunicatis secundum communem consuetudinem non imponitur poena debita mortali peccato, sed magis debita veniali; ergo non est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque aliquis participat excommunicato vel verbo, vel quocumque dictorum modorum *(art. praec.)*, secundum quos ei communicare non licet, peccat mortaliter; nisi in casibus a jure concessis *(cap.: Quoniam, 11. q. 3.)*: sed quia hoc videtur valde grave, quod homo pro uno verbo levi, quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet, et multis excommunicantes laqueum damnationis injicerent, quod in eos retorqueretur, ideo aliis probabilius videtur, quod non semper peccet mortaliter, sed solum quando in crimine illi participat, vel in divinis, vel in contemptum Ecclesiae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur de participatione in divinis. Vel dicendum est, quod similis ratio est de peccato mortali, et de veniali, quantum ad hoc, quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale: et ideo sicut homo debet prius sustinere mortem, quam peccet mortaliter; ita etiam quam peccet venialiter, illo modo debiti, quo debet venialia vitare.

AD SECUNDUM dicendum, quod praeceptum Ecclesiae directe respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus: et ideo qui communicat ei in divinis, facit contra praeceptum, et mortaliter peccat; qui autem participat ei in aliis, facit praeter praeceptum, et peccat venialiter.

Ad tertium dicendum, quod aliquis etiam sine aliqua culpa quandoque ab Eucharistia arcetur; sicut patet in suspensis, vel interdictis, quia tales poenae quandoque alicui pro culpa alterius, quae in eis punitur, inferuntur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale, tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale; et propter hoc potest aliquis excommunicari secundum jura.

QUAESTIO XXIV.

DE ABSOLUTIONE AB EXCOMMUNICATIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de absolutione ab excommunicatione.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo. Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.

Secundo. Utrum aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi.

Tertio. Utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, et non ab alia.

ARTICULUS I. 94

UTRUM QUILIBET SACERDOS POSSIT SUBDITUM SUUM AB EXCOMMUNICATIONE ABSOLVERE.

(S. Thom. in 4. Dist. 18. q. 2. art. 5. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod quilibet sacerdos subditum suum possit ab excommunicatione absolvere; majus enim est vinculum peccati, quam excommunicationis: sed quilibet sacerdos potest suum subditum a peccato absolvere; ergo multo fortius ab excommunicatione.

2. Praeterea. Remota causa, removetur effectus: sed excommunicationis causa est peccatum mortale; ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed contra. Ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere: sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare; ergo nec absolvere.

Respondeo dicendum, quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere, qui potest a peccato participationis absolvere: si autem sit major, aut est lata a judice, et sic ille qui tulit, vel ejus superior potest absolvere; vel est lata a jure, et tunc episcopus, vel etiam sacerdos potest absolvere: exceptis *sex casibus,* quos sibi juris conditor, scilicet papa, reservavit: *primus* est, quando aliquis injicit manus in clericum, vel in religiosum; *secundus* est de illo, qui frangit ecclesiam, et est denuntiatus; *tertius* est de illo, qui incendit ecclesiam, et denuntiatus est; *quartus* est de illo, qui in divinis com-

municat scienter excommunicatis nominaliter a papa; *quintus* de illo, qui falsificat literas Sedis Apostolicae; *sextus* de illo, qui excommunicatis in crimine communicat: non enim debet absolvi, nisi ab eo qui excommunicavit, etiamsi non sit ejus subditus; nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab episcopo, vel a sacerdote proprio, praestita juratoria cautione, quod parebit mandato illius judicis, qui sententiam tulit. A primo autem casu *octo* excipiuntur: *primus* est in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi; *secundus,* si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio, vel proposito percussit; *tertius,* si percutiens sit mulier; *quartus,* si sit servus, et dominus laederetur de ejus absentia, qui non est in culpa; *quintus,* si regularis regularem percutiat, nisi sit enormis excessus; *sextus,* si sit pauper; *septimus,* si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius; *octavus,* si habeat inimicitias capitales. Sunt etiam alii *septem* casus, in quibus percutiens clericum excommunicationem non incurrit: *primo,* si causa disciplinae, ut magister, vel praelatus, percusserit; *secundo,* si jocosa levitate; *tertio,* si invenerit eum turpiter agentem cum uxore, vel matre, vel sorore, vel filia; *quarto,* si statim vim vi repellat; *quinto,* si ignoret eum esse clericum; *sexto,* si inveniat eum in apostasia, post trinam admonitionem; *septimo,* si transferat se clericus ad actum penitus contrarium, ut si fiat miles, vel ad bigamiam transeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter, quam excommunicationis, tamen quoad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quoad Deum, sed etiam in facie Ecclesiae: et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione a peccato; nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione; per juramentum enim controversiae quae sunt inter homines terminantur, secundum Apostolum *(Hebr. 6.).*

Ad secundum dicendum, quod cum excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiae, sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolutus ab excommunicatione.

ARTICULUS II. 95

UTRUM ALIQUIS POSSIT ABSOLVI INVITUS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus possit absolvi invitus: spiritualia enim non conferuntur alicui invite: sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale; ergo non potest praestari invito.

2. Praeterea. Excommunicationis causa est contumacia: sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maxime contumax; ergo non potest absolvi.

Sed contra. Excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri: sed quae contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunae; ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

Respondeo dicendum, quod malum culpae, et poenae in hoc differunt, quod culpae principium est in nobis, quia omne peccatum voluntarium est: poenae autem principium quandoque extra nos est; non enim requiritur ad poenam, quod sit voluntaria; immo magis est de ratione poenae, quod sit

contra voluntatem: et ideo sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito: sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita etiam invitus ab ea absolvi poterit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus, quae in voluntate nostra consistunt, sicut sunt virtutes, quae non possunt a nolentibus perdi; scientia enim, quamvis sit spirituale bonum, tamen potest a nolente per infirmitatem amitti; et ideo ratio non est ad propositum.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiam manente contumacia, potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat saluti illius expedire, in cujus medicinam excommunicatio lata est.

ARTICULUS III. 96

UTRUM ALIQUIS POSSIT ABSOLVI AB UNA EXCOMMUNICATIONE, NISI ABSOLVATUR AB OMNIBUS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus; effectus enim debet proportionari suae causae: sed causa excommunicationis est peccatum; cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato, nisi absolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

2. PRAETEREA. Excommunicationis absolutio in Ecclesia fit: sed ille qui una excommunicatione est irretitus, extra Ecclesiam est; ergo quamdiu una manet, ab alia absolvi non potest.

SED CONTRA. Excommunicatio quaedam poena est: sed ab una poena aliquis liberatur, alia remanente; ergo ab una excommunicatione, alia remanente, aliquis absolvi potest.

RESPONDEO dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo; et ideo possibile est, quod aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat: sed circa hoc sciendum est, quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno judice; et tunc quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimatur; vel nisi cum quis absolutionem impetrat de una tantum causa excommunicationis, cum tamen pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus pluribus excommunicationibus a diversis judicibus; et tunc absolutus ab una excommunicatione non propter hoc est absolutus ab altera; nisi omnes alii ad petitionem ejus absolutionem ipsius confirmaverint, vel nisi omnes demandent uni absolutionem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum qua non potest esse peccatorum remissio; et ideo unum peccatum sine altero remitti non potest: sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem. Nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est *(in corp. et art. praec.)*: et ideo ratio non sequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est, quod ista separatio removeatur quantum ad unam causam, et maneat quantum ad alteram.

QUAESTIO XXV.

DE INDULGENTIA SECUNDUM SE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de indulgentia: et *primo* de ea secundum se; *secundo* de facientibus indulgentiam; *tertio* de recipientibus eam.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria.

Secundo. Utrum indulgentiae tantum valeant, quantum pronuntiantur.

Tertio. Utrum pro temporali subsidio sit indulgentia facienda.

ARTICULUS I.

97

UTRUM PER INDULGENTIAM POSSIT ALIQUID REMITTI DE POENA SATISFACTORIA.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de poena satisfactoria, quia super illud 2. Timoth. 2.: *Negare seipsum non potest,* dicit Gloss. *(interl. Petri Lomb.):* « Quod faceret, si dicta sua non impleret »: sed ipse dicit Deuteron. 25.: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus;* ergo non potest aliquid remitti de poena satisfactionis taxata secundum quantitatem culpae.

2. PRAETEREA. Inferior non potest absolvere ab eo, ad quod superior obligavit: sed Deus in absolvendo a culpa obligat ad poenam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victor. *(tract. 6. Sum. sent. cap. 11. a med.);* ergo nullus homo potest absolvere a poena illa, aliquid inde dimittendo.

3. PRAETEREA. Hoc ad potestatem excellentiae pertinet, ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur: sed nullus habet potestatem excellentiae in sacramentis, nisi Christus; cum ergo satisfactio sit pars sacramenti poenitentiae, operans ad dimissionem poenae debitae, videtur quod nullus homo purus possit dimittere debitum poenae sine satisfactione.

4. PRAETEREA. Potestas ministris Ecclesiae non est tradita in destructionem, sed in aedificationem: sed hoc ad destructionem pertineret, si satisfactio, quae ad utilitatem nostram inducta est, inquantum remedium praebet, tolleretur; ergo potestas ministrorum Ecclesiae ad hoc se non extendit.

SED CONTRA. 2. Cor. 2.: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi:* Gloss. *(interl.)* « idest ac si Christus donasset »: sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione poenam peccati, ut patet Joan. 8. de muliere adultera; ergo et Paulus potuit; ergo et papa potest, qui non est minoris potestatis in Ecclesia, quam Paulus fuit.

Praeterea. Ecclesia universalis non potest errare, quia ille qui in omnibus *exauditus est pro sua reverentia (Hebr. 5.),* dixit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua (Luc. 22.):*

sed Ecclesia universalis indulgentias approbat, et facit; ergo indulgentiae aliquid valent.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere, quod Ecclesia aliquid vane faceret: sed quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum judicium Dei meretur, sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis: sed haec opinio non videtur vera: *primo,* quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est *(Matth. 16.),* ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur; unde remissio, quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei: et *praeterea* Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret, quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scilicet purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis. Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum Ecclesiae, et quantum ad judicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem, et confessionem, et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem, quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum; et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt; et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra *(q. 13. art. 2.),* quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt (alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem); sed communiter pro tota Ecclesia, sicut Apostolus ait, se *adimplere ea quae desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia,* ad quam scribit Coloss. 1.: et sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus qui multitudini praeest; unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum, qui potest, distribuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod remissio, quae per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam, quia pro culpa unius alius sponte poenam sustinuit, ut dictum est *(in corp. art.).*

Ad secundum dicendum, quod ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito poenae, sed datur ei, unde debitum solvat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatus: et hic effectus non inducitur per indulgentias, sed faciens indulgentias poenam pro eo, quam debuit, solvit de bonis Ecclesiae communibus, ut ex dictis patet *(in corp. art.).*

Ad quartum dicendum, quod majus remedium praebetur contra peccata vitanda ex gratia, quam ex assuetudine nostrorum operum: et quia ex effectu, quem accipiens indulgentias concipit ad causam, pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur, ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur: et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis, qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae injunctis abstineant, ut etiam ex his

remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes; et praecipue quia quandoque sunt plurium debitores, quam credant.

ARTICULUS II. 98

UTRUM INDULGENTIAE TANTUM VALEANT, QUANTUM PRONUNTIANTUR.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod indulgentiae non valeant tantum, quantum pronuntiantur; indulgentiae enim non habent effectum, nisi ex vi clavium: sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de poena peccati nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati, et contritionis poenitentis; ergo cum indulgentiae fiant pro libito [*al.* debito] instituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum, quantum pronuntiantur.

2. PRAETEREA. Per debitum poenae homo a gloriae adeptione retardatur, quam summe appetere debet: sed si indulgentiae tantum valent, quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis poenae immunis reddi; ergo videtur, quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

3. PRAETEREA. Aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur; si ergo indulgentiae tantum valent, quantum praedicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundo unum alium, et iterum unum alium, plenam absolutionem ab omni peccatorum poena consequitur, quod videtur absurdum.

4. PRAETEREA. Quandoque datur hoc modo indulgentia, quod qui vadit ad aliquam ecclesiam, septem annos remissionis consequatur; si ergo tantum valet indulgentia, quantum praedicatur, ille qui habet domum suam juxta ecclesiam illam, vel clerici ecclesiae, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum, quantum ille, qui a remotis partibus venit (quod videtur injustum); et iterum, ut videtur, pluries indulgentiam consequitur in die, cum pluries vadat.

5. PRAETEREA. Idem videtur remittere alicui poenam ultra justam aestimationem, quod remittere absque causa, quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur: sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causa poenam in toto, vel in parte alicui, etiamsi diceret papa alicui: « Ego remitto tibi omnem poenam debitam pro peccato »; ergo videtur, quod nec possit aliquid dimittere ultra justam aestimationem: sed indulgentiae plerumque praedicantur ultra justam aestimationem; ergo non tantum valent, quantum praedicantur.

SED CONTRA. Job 13.: *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?* Ergo Ecclesia praedicando indulgentias non mentitur: et ita tantum valent, quantum praedicantur.

Praeterea. 1. Corinth. 15. dicit Apostolus: *Si inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides vestra;* ergo quicumque in praedicatione falsum dicit, fidem, quantum est in se, evacuat; et ita mortaliter peccat: si ergo non tantum valent, quantum praedicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam praedicantes; quod est absurdum.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *multiplex* opinio; *quidam* enim dicunt, quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent, quantum praedican-

tur: sed unicuique tantum valent, quantum fides, et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat, sicut mater, quae promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat: sed hoc videtur esse valde periculosum dicere; sicut enim dicit Augustinus in epist. ad Hieronym. *(quae est 8. cir. med.),* « si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacrae Scripturae perit »: et similiter si in praedicatione Ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiae alicujus auctoritatis ad roborandam fidem. Et ideo *alii* dixerunt, quod valent tantum, quantum pronuntiantur secundum justam aestimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte aestimat quod dat, aut secundum aestimationem recipientis, qui nimis parum aestimare posset quod datur; sed secundum justam aestimationem, quae justa est secundum judicium bonorum, pensata conditione personae, et utilitate, et necessitate Ecclesiae, quia uno tempore Ecclesia plus indiget, quam alio. Sed haec etiam opinio stare non potest, ut videtur: *primo,* quia secundum hoc indulgentiae non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quandam, et praeterea praedicatio Ecclesiae a mendacio non excusaretur, cum quandoque indulgentia praedicetur longe major, quam justa aestimatio possit requirere, omnibus praedictis conditionibus pensatis, sicut quando dat papa indulgentiam, quod pergens ad unam ecclesiam habeat septem annos indulgentiae, cujusmodi etiam indulgentiae a beato Gregorio in Stationibus Romae institutae sunt. Et ideo *alii* dicunt, quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum suscipientis, ut prima opinio dicebat; neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut dicebat secunda; sed secundum causam, pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur quis dignus, ut talem indulgentiam consequatur; unde secundum quod accedit ad illam causam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiae, vel in toto, vel in parte. Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesiae, quae interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam papa facere voluerit, indulgentiam constituens; unde quantitas remissionis indulgentiae non est mensuranda ex causa, quae facit aliquem indulgentia dignum. Et ideo aliter dicendum est, quod quantitas effectus sequitur quantitatem suae causae. Causa autem remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam: non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut causa, pro qua datur indulgentia; unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiae, quae semper superabundant: et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum, et unio ejus, cui dispensatur, ad eum qui merebatur (quod fit per charitatem), et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum, qui opera meritoria fecerunt; fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem Ecclesiae in generali; unde quaecumque causa adsit, quae in utilitatem Ecclesiae, et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi. Et ideo secundum alios est dicendum, quod indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis charitas, et ex

parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei (ut quidam dicunt), nec divinae justitiae derogatur, quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri computatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est *(q. 19. art. 3.)*, est *duplex*, scilicet *ordinis*, et *jurisdictionis*. Clavis *ordinis* sacramentale quoddam est; et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos, quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittatur; sed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit. Sed clavis *jurisdictionis* non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet; et hujusmodi clavis effectus est remissio, quae est per indulgentias, cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiae: et ideo etiam legati non sacerdotes indulgentias facere possunt; unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare, quantum per indulgentiam de poena remittitur: si tamen inordinate remittat, ita quod homines quasi pro nihilo ab operibus poenitentiae revocentur, peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis hujusmodi indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est, quam dimissio poenae temporalis.

AD TERTIUM dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate ei, qui dat auxilium ad fabricam ecclesiae, intelligitur tale auxilium, quod sit conveniens ei qui auxilium dat: et secundum quod accedit ad hoc, secundum hoc plus, vel minus de indulgentia consequitur; unde etiam aliquis pauper dans unum denarium consequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam pium, et fructuosum ita parum dare: sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daret.

AD QUARTUM dicendum, quod ille qui est vicinus ecclesiae, et ecclesiae sacerdotes, et clerici consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui venirent a mille diaetis, quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est *(in corp.)*, sed meritis quae dispensantur; sed ille qui plus laboraret, acquireret plus de merito: sed hoc intelligendum est, quando indistincte indulgentia datur. Quandoque enim distinguitur: sicut papa in generalibus absolutionibus, illis qui transeunt mare, dat quinque annos, aliis qui transeunt montes, tres, aliis unum: nec tamen, quotiescumque vadit infra tempus indulgentiae, toties eam consequitur; quandoque enim ad determinatum tempus datur: ut cum dicitur: « Quicumque vadit ad ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia », intelligitur semel tantum: sed si in aliqua ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in ecclesia beati Petri quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam consequitur.

AD QUINTUM dicendum, quod causa non requiritur ad hoc, quod secundum eam mensurari debeat remissio poenae, sed ad hoc quod intentio illorum, quorum merita communicantur, ad istum pervenire possit. Bonum autem unius communicatur alteri *dupliciter: uno modo* per charitatem; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quae fiunt, si in charitate sit: *alio modo* per intentionem facientis; et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius, qui pro utilitate Ecclesiae operatus est, ad istum continuari

ARTICULUS III. 99

UTRUM PRO TEMPORALI SUBSIDIO FIERI DEBEAT INDULGENTIA.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia, quia remissio peccatorum est quoddam spirituale: sed dare spirituale pro temporali est simonia; ergo fieri hoc non debet.

2. PRAETEREA. Spiritualia subsidia sunt magis necessaria, quam temporalia: sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiae; ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

SED CONTRA est communis Ecclesiae consuetudo, quae pro peregrinationibus, et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

RESPONDEO dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur; quia propter spiritualia debemus uti temporalibus: et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum Ecclesiae, qui pacem Ecclesiae perturbant; vel sicut constructio ecclesiarum, et pontium, et aliarum eleemosynarum largitio. Et per hoc patet, quod non sit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

Unde patet solutio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiam pro pure spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque: sicut quicumque orat pro rege Franciae, habet decem dies de indulgentia a papa Innocentio IV., et similiter crucem praedicantibus datur quandoque eadem indulgentia, quae crucem accipientibus.

QUAESTIO XXVI.

DE HIS QUI POSSUNT INDULGENTIAS FACERE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his qui possunt indulgentias facere.

Circa quod quatuor quaeruntur.

Primo. Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere.
Secundo. Utrum diaconus, vel alius non sacerdos possit eas facere.
Tertio. Utrum episcopus possit eas facere.
Quarto. Utrum existens in peccato mortali possit eas facere.

ARTICULUS I. 100

UTRUM QUILIBET SACERDOS PAROCHIALIS POSSIT INDULGENTIAS FACERE.

(S. Thom. 4. Dist. 20. q. 1. art. 4. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere: indulgentia enim habet efficaciam ex abundantia meritorum Ecclesiae: sed non est aliqua congregatio, in qua non sit aliqua abundantia meritorum; ergo quilibet sacerdos potest facere indulgentias, si habet plebem subjectam: et similiter quilibet praelatus.

2. PRAETEREA. Praelatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo particularis gerit personam suam: sed quilibet potest alteri communicare bona sua pro altero satisfaciendo; ergo et praelatus potest communicare bona multitudinis sibi commissae: et sic videtur, quod possit indulgentias facere.

SED CONTRA. Minus est excommunicare, quam indulgentias facere: sed hoc non potest sacerdos parochialis; ergo nec illud.

RESPONDEO dicendum, quod indulgentiae effectum habent, secundum quod opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex vi charitatis, sed etiam ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum; sed intentio alicujus potest ad alterum dirigi *tripliciter: aut* in speciali, *aut* in generali, *aut* in singulari. In singulari quidem sicut cum quis pro alio satisfacit determinate; et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem sicut cum quis orat pro congregatione sua, et familiaribus, et benefactoribus, et ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria; et sic ille qui congregationi praeest, potest opera illa alii communicare, applicando intentionem illorum, qui sunt de congregatione sua adhuc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiae in generali; et sic ille qui praeest Ecclesiae generaliter, potest opera illa communicare, applicando intentionem suam ad hunc, vel illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiae, ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, et boni totius Ecclesiae: et ideo ille qui praeest Ecclesiae, potest communicare ea quae sunt congregationis, et hujus hominis; et ille qui praeest congregationi, potest communicare ea quae sunt hujus hominis, sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter *duo: primo*, quia per illas communicationes, quamvis homo solvatur a reatu poenae quantum ad Deum, tamen non solvitur a debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex praecepto Ecclesiae; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito solvitur: *secundo*, quia in una persona, vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi, et omnibus aliis valere possint; unde iste non absolvitur a poena debita pro toto, nisi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum, praecipue propter meritum Christi; et ideo solus ille, qui praeficitur Ecclesiae, potest indulgentias facere. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium, congregatio autem hominum sit *duplex*, scilicet *oeconomica*, sicut illi qui de una familia sunt, et *politica*, sicut illi qui sunt de uno populo, Ecclesia assimilatur con-

gregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur; sed conventus diversi, vel parochiae in una dioecesi assimilantur congregationi in diversis familiis, vel in diversis officiis; et ideo solus episcopus proprie praelatus Ecclesiae dicitur; et ideo ipse solus quasi sponsus annulum Ecclesiae recipit. Et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum [*al.* Ecclesiae] quasi persona publica; alii autem secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes, qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadjutores: unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit: « Quanto fragiliores sumus, tanto magis auxiliis his indigemus »: et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales, vel abbates, aut alii hujusmodi praelati non possunt indulgentias facere.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS II. 101

UTRUM DIACONUS, VEL ALIUS NON SACERDOS POSSIT INDULGENTIAS FACERE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod diaconus non possit indulgentias facere, vel alius non sacerdos, quia remissio peccatorum est effectus clavium: sed non habet claves nisi solus sacerdos; ergo ipse solus potest indulgentias facere.

2. PRAETEREA. Plenior remissio poenae est in indulgentiis, quam in foro poenitentiali: sed hoc non potest nisi solus sacerdos; ergo nec illud.

SED CONTRA. Eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiae, cui committitur regimen Ecclesiae: sed hoc committitur quandoque non sacerdoti; ergo potest indulgentias facere, nam ex dispensatione thesauri Ecclesiae efficaciam habent.

RESPONDEO dicendum, quod potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum est *(q. praec. art. 2. in corp. et ad 1.)*; et quia diaconi, et alii non sacerdotes possunt habere jurisdictionem, *vel* commissam (sicut legati), *vel* ordinariam (sicut electi), ideo possunt indulgentias facere etiam non sacerdotes, quamvis non possint absolvere in poenitentiali foro; quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA; indulgentias enim facere pertinet ad clavem jurisdictionis, et non ad clavem ordinis.

ARTICULUS III. 102

UTRUM EPISCOPUS POSSIT INDULGENTIAS FACERE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod etiam episcopus non possit indulgentias facere, quia thesaurus Ecclesiae est communis toti Ecclesiae: sed id quod est commune toti Ecclesiae, non potest dispensari, nisi per illum qui toti Ecclesiae praeest; ergo solus papa potest indulgentias facere.

2. PRAETEREA. Nullus potest remittere poenas a jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi: sed poenae satisfactoriae sunt pro peccatis determinatae a jure; ergo remittere hujusmodi poenas potest solus papa, qui conditor est juris.

SED CONTRA est consuetudo Ecclesiae, secundum quam episcopi dant indulgentias.

RESPONDEO dicendum, quod papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno: sed episcopi assumuntur in partem solicitudinis, quasi judices singulis civitatibus praepositi; propter quod eos solos in suis literis papa *fratres* vocat; reliquos autem omnes vocat *filios:* et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in papa, quia potest facere, prout vult, causa tamen existente legitima: sed in episcopis est taxata secundum ordinationem papae; et ideo possunt facere, secundum quod eis est taxatum, et non amplius.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

ARTICULUS IV. 103

UTRUM ILLE QUI EST IN PECCATO MORTALI POSSIT INDULGENTIAS FACERE.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod ille qui est in peccato mortali, non possit facere indulgentias, quia rivus, cui fons non influit, nihil profluere potest: sed praelato in peccato mortali existenti non influit fons gratiae, scilicet Spiritus Sanctus; ergo non potest in alios profluere faciendo indulgentias.

2. PRAETEREA. Majus est facere indulgentiam, quam recipere: sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicetur *(q. seq. art. 1.)*; ergo nec facere potest.

SED CONTRA. Indulgentiae fiunt per potestatem praelatis Ecclesiae traditam: sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem; ergo potest aliquis in peccato mortali existens indulgentias facere.

RESPONDEO dicendum, quod facere indulgentias pertinet ad jurisdictionem: sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem; et ideo indulgentiae aeque valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittant poenam ex vi meritorum suorum, sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod iste praelatus in peccato mortali indulgentias faciens non profluit de suo aliquid; et ideo non requiritur, quod influxum recipiat a fonte, ad hoc quod ejus indulgentiae valeant.

AD SECUNDUM dicendum, quod majus est facere indulgentias, quam recipere, quantum ad potestatem, sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

QUAESTIO XXVII.

DE HIS, QUIBUS VALENT INDULGENTIAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, quibus valent indulgentiae.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum indulgentia valeat existentibus in mortali peccato.
Secundo. Utrum valeat religiosis.
Tertio. Utrum valeat non facienti illud, pro quo indulgentia datur.
Quarto. Utrum valeat ei, qui indulgentiam facit.

ARTICULUS I. 104

UTRUM INDULGENTIA VALEAT EXISTENTIBUS IN PECCATO MORTALI.

(S. Thom. ubi supra, art. 5. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod indulgentia valeat existentibus in peccato mortali, quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, et multa alia bona: sed indulgentiae habent efficaciam ex hoc, quod merita sanctorum applicantur ad istum; ergo habent effectum in illis, qui sunt in peccato mortali.

2. PRAETEREA. Ubi est major indigentia, magis habet locum misericordia: sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget; ergo ei maxime debet fieri misericordia per indulgentiam.

SED CONTRA. Membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis: sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum; ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt indulgentias valere etiam existentibus in mortali peccato, non quidem ad dimissionem poenae, quia nulli potest dimitti poena, nisi cui jam dimissa est culpa (qui enim non est consecutus operationem Dei in remissionem culpae, non potest consequi remissionem poenae a ministro Ecclesiae, neque in indulgentiis, neque in foro poenitentiali); valent tamen eis ad acquirendam gratiam: sed hoc non videtur verum, quia quamvis merita illa, quae per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam, non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem poenae. Et ideo non valent existentibus in peccato mortali; et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis, et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum: « Facio te participem meritorum totius Ecclesiae, vel unius congregationis, vel unius specialis personae », sic possent valere ad merendum aliquid illi, qui est in peccato mortali, ut praedicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis sit magis indigens, qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

ARTICULUS II. 105

UTRUM INDULGENTIAE VALEANT RELIGIOSIS.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod indulgentiae non valeant religiosis: non enim competit eis suppleri, ex quorum superabundantia aliis suppletur: sed ex superabundantia operum satisfactionis, quae sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias; ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

2. PRAETEREA. In Ecclesia non debet aliquid fieri, quod inducat religionis dissolutionem: sed si religiosis indulgentiae prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinae regularis, quia religiosi nimis vagarentur per hujusmodi indulgentias, et poenas impositas in capitulo sibi negligerent; ergo religiosis non prosunt.

SED CONTRA. Nullus ex bono reportat damnum: sed religio bonum quoddam est; ergo religiosi non consequuntur hoc damnum, ut eis indulgentiae non valeant.

RESPONDEO dicendum, quod tam saecularibus, quam religiosis valent indulgentiae, dummodo sint in charitate, et servent ea quae pro indulgentiis indicuntur; non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum, quam saeculares.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis religiosi sint in statu perfectionis, tamen ipsi sine peccato vivere non possunt; et ideo, si aliquando propter peccatum aliquod commissum sint rei alicujus poenae, possunt per indulgentias ab hac expiari: non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, et quantum ad aliquid; et sic indigent supplemento, quo subleventur; unde dicitur Galat. 6.: *Alter alterius onera portate.*

AD SECUNDUM dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia, quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad praemium vitae aeternae, quam indulgentias exquirendo, quamvis minus quantum ad dimissionem poenae, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur poenae injunctae in capitulo, quia in capitulo agitur quasi forum judiciale magis, quam poenitentiale (unde etiam non sacerdotes capitulum tenent); sed absolvitur a poena injuncta, vel debita pro peccato in foro poenitentiali.

ARTICULUS III. 106

UTRUM EI, QUI NON FACIT ILLUD, PRO QUO INDULGENTIA DATUR, POSSIT QUANDOQUE INDULGENTIA DARI.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod ei, qui non facit illud, pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari, quia ei, qui non potest operari, voluntas pro facto reputatur: sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemosyna facienda, quam aliquis pauper facere non potest, et tamen libenter faceret; ergo indulgentia ei valet.

2. Praeterea. Unus potest pro alio satisfacere: sed indulgentia ad remissionem poenae ordinatur, sicut et satisfactio ; ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere; et sic ille consequetur indulgentiam, qui non fecit hoc, pro quo indulgentia datur.

Sed contra. Remota causa, removetur effectus; si ergo aliquis non facit hoc, pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiae causa, indulgentiam non consequitur.

Respondeo dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud, quod sub conditione datur: unde cum indulgentia detur sub hac conditione, quod aliquis aliquid faciat, vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad praemium essentiale, sed non quantum ad accidentalia aliqua praemia, sicut est dimissio poenae, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit, et ideo potest pro quocumque vult satisfacere: sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam, et ideo cum ipse applicat ad facientem, vel dantem hoc, aut illud, ille non potest, qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia: « Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam », valeret ei, pro quo fit: nec tamen iste qui facit hoc opus daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

ARTICULUS IV. 107

UTRUM INDULGENTIA VALEAT EI QUI FACIT.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod indulgentia non valeat ei qui facit, quia facere indulgentiam est jurisdictionis: sed nullus in seipsum potest exercere ea quae sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare; ergo nullus potest indulgentiae a se factae particeps esse.

2. Praeterea. Secundum hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi poenam remittere omnium peccatorum, et ita impune peccaret; quod videtur absonum.

3. Praeterea. Ejusdem potestatis est facere indulgentias, et excommunicare: sed aliquis non potest excommunicare seipsum; ergo nec indulgentiae, quam fecit, particeps esse potest.

Sed contra est, quod tunc esset ipse pejoris conditionis, quam alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiae, quem aliis dispensat.

Respondeo dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesiae, et honorem Dei vergat: praelatus autem, cui cura Ecclesiae utilitatis et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam, ut seipsum ad hoc provocet; et ideo non potest facere indulgentiam sibi tantum, sed potest uti indulgentia, quam pro aliis facit, quia aliis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quod actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere; sed eis quae auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam praelatus uti tam in temporalibus, quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit, quam aliis dat: et ita etiam episcopus po-

test accipere sibi suffragia Ecclesiae, quae aliis dispensat, quorum electus immediatus est remissio poenae per indulgentias, et non jurisdictio is.

AD SECUNDUM patet solutio ex dictis *(in corp. art.)*.

AD TERTIUM dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiae, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in judicio non potest idem esse judex, et reus: indulgentia autem non per modum sententiae datur, sed per modum dispensationis cujusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

QUAESTIO XXVIII.

DE SOLEMNI RITU POENITENTIAE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de solemni ritu poenitentiae.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo. Utrum aliqua poenitentia possit publicari, vel solemnizari.
Secundo. Utrum solemnis poenitentia possit iterari.
Tertio. Utrum publica poenitentia imponenda sit mulieribus.

ARTICULUS I. 108

UTRUM ALIQUA POENITENTIA DEBEAT PUBLICARI, VEL SOLEMNIZARI.

(S. Thom. in 4. Dist. 14. q. 1. art. 5. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non debeat aliqua poenitentia publicari, vel solemnizari, quia non licet sacerdoti, etiam metu, peccatum alicujus confiteri, quantumcumque publicum: sed per poenitentiam solemnem publicatur peccatum; ergo non debet solemnizari.

2. PRAETEREA. Judicium debet esse secundum conditionem fori: sed poenitentia est quoddam judicium, quod in foro occulte agitur; ergo non debet publicari, vel solemnizari.

3. PRAETEREA. «Omnes defectus poenitentia revocat ad perfectum», ut Ambros. dicit *(hab. lib. 3. Hypognost. cap. 9. ad fin. inter op. Aug.)*: sed solemnizatio facit contrarium, quia poenitentem multis defectibus innectit; non enim laicus potest post solemnem poenitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiores ordines; ergo poenitentia non est solemnizanda.

SED CONTRA. Poenitentia est quoddam sacramentum: sed in quolibet sacramento solemnitas quaedam adhibetur; ergo et in poenitentia adhiberi debet.

Praeterea. Medicina debet respondere morbo: sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit; ergo et poenitentia, quae est medicina ejus, debet esse publica, et solemnis, qua multi aedificentur.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua poenitentia debet esse publica, et solemnis, propter *quatuor: primo*, ut peccatum publicum publicam habeat me-

dicinam: *secundo,* quia maxima confusione in hoc mundo etiam est dignus, qui gravissimum scelus commisit: *tertio,* ut aliis sit ad terrorem: *quarto,* ut sit ad exemplum poenitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non revelat confessionem, talem poenitentiam injungendo, quamvis suspicio oriatur, illum aliquod enorme peccatum commisisse: non enim culpa pro certo scitur ex poena, quia quandoque aliquis poenitentiam pro alio facit, sicut legitur in Vitis Patrum *(lib. 2. cap. 32. et lib. 5. libell. 5. n. 27.)* de quodam, qui ut socium suum ad poenitentiam provocaret, ipse cum eo poenitentiam egit: si autem sit peccatum publicum, ipse poenitens exequendo poenitentiam, confessionem a se factam manifestat.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia solemnis, quantum ad injunctionem, non exit forum occultum, quia sicut occulte quis confitetur, ita occulte ei poenitentia injungitur: sed executio exit forum occultum, et hoc non est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen semper restituit in pristinam dignitatem; et ideo etiam mulieres post peractam poenitentiam de fornicatione non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant: et similiter post publicam poenitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem, ut possit ad clericatum assumi; et episcopus talem ordinans potestate ordinandi privari debet, nisi forte necessitas Ecclesiae id exposcat, aut consuetudo. Tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines: *primo* propter dignitatem ordinum istorum: *secundo* propter timorem recidivi: *tertio* propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria praecedentium peccatorum: *quarto,* quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum.

ARTICULUS II. 109

UTRUM SOLEMNIS POENITENTIA ITERARI POSSIT.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod solemnis poenitentia iterari possit: sacramenta enim, quae characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterari possunt, sicut Eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi: sed poenitentia non imprimit characterem; ergo cum solemnitate iterari potest.

3. Praeterea. Poenitentia solemnizatur propter gravitatem, et manifestationem peccati: sed post peractam poenitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora; ergo solemnis poenitentia iterum debet adhiberi.

Sed contra. Solemnis poenitentia significat ejectionem primi hominis de paradiso: sed haec tantum semel est facta; ergo et poenitentia solemnis tantum semel debet fieri.

Respondeo dicendum, quod solemnis poenitentia iterari non debet propter *tria: primo,* ne ex iteratione vilescat: *secundo* propter significationem, quia significat expulsionem primi hominis de paradiso, quae semel tantum est facta: *tertio,* quia solemnizatio est quasi quaedam professio perpetuo poenitentiam conservandi: et ideo iteratio solemnitati repugnat. Si tamen postmodum peccavit, non clauditur ei locus poenitentiae; sed poenitentia solemnis iterum ei injungenda non est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in illis sacramentis, in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito; et ideo non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur ei eadem poenitentia, tamen solemnitatis iteratio non competit, propter causas praedictas *(in corp.)*.

ARTICULUS III. 110

UTRUM SOLEMNIS POENITENTIA SIT IMPONENDA MULIERIBUS, ATQUE CLERICIS, ET UTRUM A QUOLIBET SACERDOTE POSSIT IMPONI.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod solemnis poenitentia non sit imponenda mulieribus, quia vir, cui imponitur solemnis poenitentia, debet comam abjicere: sed hoc non competit mulieri, ut patet 1. ad Cor. 11.; ergo non debet agere solemnem poenitentiam.

2. ITEM. Videtur, quod clericis sit imponenda, quia imponitur propter gravitatem delicti: sed idem peccatum gravius est in clerico, quam in laico; ergo magis debet imponi clerico, quam laico.

3. ITEM. Videtur, quod a quolibet sacerdote possit imponi, quia absolvere in foro poenitentiali est ejus, qui habet claves: sed simplex sacerdos habet claves; ergo potest esse minister hujusmodi poenitentiae.

RESPONDEO dicendum, quod omnis solemnis poenitentia est publica, sed non convertitur: poenitentia enim solemnis hoc modo fit: « In capite Quadragesimae tales poenitentes praesentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis ante fores ecclesiae, sacco induti, nudis pedibus, vultibus in terram dimissis, coma deposita; et eis in ecclesiam introductis, episcopus cum omni clero septem psalmos poenitentiales dicit, et postmodum eis manum imponit, aquam benedictam super eos spargit, et cinerem capitibus superponit, cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quod sicut Adam ejectus est de paradiso, ita ipsi de ecclesia ejiciuntur: postea jubet ministris, ut eos ab ecclesia pellant, clero eos prosequente cum hoc responsorio: *In sudore vultus tui,* etc. In Coena autem Domini quolibet anno a suis presbyteris in ecclesiam reducuntur, et erunt ibi usque ad octavas Paschae; ita tamen quod non communicabunt, neque pacem accipient. Et sic fiet quolibet anno, quousque aditus ecclesiae est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reservatur episcopo, ad quem solum spectat solemnis poenitentiae impositio » *(haec habentur cap. 64. Dist. 50.)*. Potest autem imponi viris, et mulieribus, sed non clericis, propter scandalum. Non autem talis poenitentia debet imponi, nisi pro peccato, quod totam commoverit urbem. Publica autem, et non solemnis poenitentia est, quae in facie Ecclesiae fit, sed non cum solemnitate praedicta, sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali; et haec potest iterari, et a simplici sacerdote injungi: et potest etiam clerico imponi. Tamen quandoque solemnis poenitentia accipitur pro publica, et secundum hoc auctoritates quaedam varie loquuntur de solemni.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir; et ideo non competit, ut in poenitentia mulier coma deponatur, sicut vir.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet, quam laicus, tamen non injungitur ei poenitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum; unde non defertur personae, sed ordini.

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent magna cautela ad sui curationem; et ideo injunctio poenitentiae solemnis, quae nonnisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

QUAESTIO XXIX.

DE SACRAMENTO EXTREMAE UNCTIONIS QUANTUM AD IPSIUS ESSENTIAM, ET INSTITUTIONEM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Post haec considerandum est de sacramento extremae unctionis: de quo *quinque* videnda sunt: *primo*, de essentialibus ipsius, et de ejus institutione; *secundo*, de effectu ipsius; *tertio*, de ministro ipsius; *quarto*, de eo, cui conferri debet, et in qua parte; *quinto*, de ejus iteratione.

Circa primum quaeruntur novem.

Primo. Utrum extrema unctio sit sacramentum.

Secundo. Utrum sit unum sacramentum.

Tertio. Utrum hoc sacramentum fuerit a Christo institutum.

Quarto. Utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti.

Quinto. Utrum oporteat oleum esse consecratum.

Sexto. Utrum oporteat materiam hujus sacramenti per episcopum consecrari.

Septimo. Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.

Octavo. Utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem deprecativam.

Nono. Utrum praedicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

ARTICULUS I. 111

UTRUM EXTREMA UNCTIO SIT SACRAMENTUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod extrema unctio non sit sacramentum, quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita ad catechumenos: sed unctio, quae fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum; ergo nec extrema unctio, quae fit oleo ad infirmos.

2. Praeterea. Sacramenta veteris legis fuerunt signa sacramentorum novae legis: sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege; ergo non est sacramentum novae legis.

3. Praeterea. Secundum Dionysium *(cap. 3. et 5. Eccles. Hierarch.)*, omne sacramentum vel ad purgandum est, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum: sed extrema unctio non ponitur nec ad purgandum, nec ad illuminan-

dum (quia hoc soli baptismo attribuitur), neque ad perficiendum, quia hoc, secundum ipsum Dionys. *(ibid. et cap. 2.)*, pertinet ad chrisma, et Eucharistiam; ergo extrema unctio non est sacramentum.

SED CONTRA. Sacramenta Ecclesiae sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum: sed exeuntibus non subvenit aliud, quam extrema unctio; ergo ipsa est sacramentum.

Praeterea. Sacramenta nihil aliud sunt, quam quaedam spirituales medicinae: sed extrema unctio est quaedam spiritualis medicina, quia valet ad remmissionem peccatorum, ut habetur Jacob. 5.; ergo est sacramentum.

RESPONDEO dicendum, quod in his quae Ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta, ut baptismus; quaedam sacramentalia, ut exorcismus: quorum est haec differentia, quod sacramentum dicitur illa actio Ecclesiae, quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum: sed sacramentale dicitur illa actio, quae quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati; unde Isa. 27.: *Hic est omnis fructus, ut tollatur peccatum:* et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum, quasi ei annexum, constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod oleum, quo catechumeni inunguntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet, sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra dictum est *(4. Dist. 6. q. 2. art. 1. q. 3. ad 4. et part. 3. q. 71. art. 3.)*; et ideo non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

AD SECUNDUM dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur: et quia in veteri lege non erat tempus adhuc perveniendi ad gloriam, quia *neminem ad perfectum adduxit lex (Hebr. 7.)*, ideo istud sacramentum praefigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus, quae leguntur in veteri Testamento.

AD TERTIUM dicendum, quod Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de poenitentia, nec de matrimonio, quia ipse non intendit determinare de sacramentis, nisi quatenus per ea innotescere potest ecclesiasticae hierarchiae ordinata dispositio, quantum ad ministros, et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam, et remissionem peccatorum, non est dubium quod extrema unctio habet vim illuminativam, et purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

ARTICULUS II. 112

UTRUM EXTREMA UNCTIO SIT UNUM SACRAMENTUM.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod extrema unctio non sit unum sacramentum, quia unitas rei est ex sua materia, et ex sua forma, cum ex eodem habeat res esse, et unitatem: sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice, et materia pluries inuncto adhibetur secundum diversas partes; ergo non est unum sacramentum.

2. Praeterea. Ipsa unctio est sacramentum; ridiculum enim est dicere, quod oleum sit sacramentum: sed sunt plures unctiones; ergo sunt plura sacramenta.

3. Praeterea. Unum sacramentum ab uno ministro perfici debet: sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici ab uno ministro; sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur; tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere; ergo extrema unctio non est unum sacramentum.

Sed contra. Sicut se habet immersio ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum: sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi; ergo et plures unctiones extremae unctionis unum sacramentum.

Praeterea. Si non esset unum sacramentum, tunc, facta prima unctione, non oporteret ad perfectionem sacramenti, quod fieret secunda, quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum: sed hoc falsum est; ergo est unum sacramentum.

Respondeo dicendum, quod unum numero, per se loquendo, dicitur *tripliciter: uno modo,* sicut indivisibile, quod nec actu, nec potentia est plura, ut punctus, et unitas: *alio modo,* sicut continuum, quod quidem actu est unum, sed plura potentia, ut linea: *tertio modo,* sicut perfectum aliquod, quod ex partibus pluribus constituitur, ut domus, quae est multa quodammodo etiam in actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno; et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, inquantum multa quae sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum, vel causandum, quia sacramentum significando causat: et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum, sicut patet in confirmatione. Quando autem significatio sacramenti potest esse et in una, et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione, et pluribus, sicut baptismus una immersione, et tribus; quia ablutio, quae significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem, et per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti, sicut patet in Eucharistia, quia refectio corporalis, quae significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum, et potum; et simile est in hoc sacramento, quia curatio interiorum vulnerum non potest perfecte significari nisi per appositionem medicinae ad diversas vulnerum radices.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfecti non tollitur propter diversitatem materiae, aut formae, quae est in partibus totius: sicut constat, quod non est eadem materia carnis, et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma; et similiter etiam in sacramento Eucharistiae, et in hoc sacramento pluralitas materiae, et formae unitatem sacramenti non tollit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quae est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit procedere ad consecrationem vini, incipiens ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam, tamen in extrema unctione non potest a capite incipere, sed debet semper procedere, quia unctio in eadem parte facta tantum valet, ac si consecraretur bis eadem hostia, quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem hujus sacramenti, quia instrumentaliter

tantum operantur: mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

ARTICULUS III. 113

UTRUM HOC SACRAMENTUM FUERIT A CHRISTO INSTITUTUM.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod hoc sacramentum non fuerit institutum a Christo, quia de institutione sacramentorum, quae Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de Eucharistia, et baptismo: sed nulla fit mentio de extrema unctione; ergo non est a Christo instituta.

2. PRAETEREA. Magister expresse dicit *(4. Dist. 22.)*, quod est institutum ab apostolis; ergo ipse Christus per se non instituit.

3. PRAETEREA. Sacramentum, quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit, ut patet de Eucharistia, et baptismo: sed hoc sacramentum nulli ipse exhibuit; ergo per se non instituit.

SED CONTRA. Sacramenta novae legis sunt digniora, quam sacramenta veteris legis: sed omnia sacramenta veteris legis sunt a Deo instituta; ergo multo fortius omnia sacramenta novae legis habent institutionem ab ipso Christo.

Praeterea. Ejusdem est instituere, et statutum removere: sed Ecclesia, quae in successoribus apostolorum habet eamdem auctoritatem, quam apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremae unctionis; ergo apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod sacramentum istud, et confirmationis Christus non instituit per se, sed apostolis instituendum dimisit, quia haec duo propter plenitudinem gratiae, quae in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus Sancti missionem plenissimam institui; unde sunt ita sacramenta novae legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed haec ratio non multum cogit, quia sicut Christus ante passionem suam promisit plenam Spiritus Sancti missionem, ita potuit instituere haec sacramenta. Et ideo *alii* dicunt, quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum: sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum: quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem, et confirmationem. Et haec opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent: et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio: et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae in eis nonnisi divinitus inest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod multa Dominus fecit, et dixit, quae in Evangelio non continentur: illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere, quae ad necessitatem salutis, et ecclesiasticae dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem baptismi, et poenitentiae, et Eucharistiae, et ordinis factam a Christo narraverunt, quam extremae unctionis, vel confirmationis, quae neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem, sive distinctionem Ecclesiae pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio Marc. 6. ubi dicitur, quod apostoli *oleo ungebant infirmos.*

AD SECUNDUM dicendum, quod magister dicit ab apostolis institutum quia per doctrinam apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

AD TERTIUM dicendum, quod Christus non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum; accipere autem poenitentiam, et extre-

mam unctionem ei non competebat, quia sine peccato erat; et ideo ipse non exhibuit.

ARTICULUS IV. 114

UTRUM OLEUM OLIVAE SIT CONVENIENS MATERIA HUJUS SACRAMENTI.

(S. Thom. ubi supr. art. 3. q. 1. et seq.).

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod oleum olivae non sit conveniens materia hujus sacramenti, quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinatur: sed incorruptio significatur per balsamum, quod in chrismate ponitur; ergo chrisma esset convenientior materia hujus sacramenti.

2. PRAETEREA. Hoc sacramentum est spiritualis medicatio: sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet, Luc. 10., in parabola de sauciato; ergo vinum etiam esset convenientior materia hujus sacramenti.

3. PRAETEREA. Ubi est majus periculum, ibi debet esse commune remedium: sed oleum olivae non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra; ergo cum hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivae non sit materia conveniens.

SED CONTRA est, quod Jacob. 5. oleum materia hujus sacramenti determinatur: sed oleum proprie non dicitur nisi oleum olivae; ergo hoc est materia hujus sacramenti.

Praeterea. Spiritualis sanatio per olei unctionem significatur, ut patet Isa. 1. ubi dicitur: *Plaga tumens non est curata medicamine, neque fota oleo;* ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

RESPONDEO dicendum, quod spiritualis sanatio, quae in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur, et lenis, ut spes, quae exeuntibus est maxime necessaria, non frangatur, sed foveatur: oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum: et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia hujus sacramenti; et quia oleum principaliter nominatur olivae liquor, cum alii liquores solum ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant, ideo oleum olivae etiam debet esse, quod assumitur in materia hujus sacramenti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod incorruptio gloriae est res non contenta in hoc sacramento, nec oportet quod talis rei significatio materiae respondeat: unde non oportet, quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famae, qua de caetero non indigent propter se exeuntes, sed indigent tantum nitore conscientiae, qui per oleum significatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod vinum sanat mordendo, sed oleum leniendo, et ideo curatio per vinum magis pertinet ad poenitentiam, quam ad hoc sacramentum.

AD TERTIUM dicendum, quod oleum olivae quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri. Et praeterea hoc sacramentum non est tantae necessitatis, quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

ARTICULUS V. 115

UTRUM OPORTEAT OLEUM ESSE CONSECRATUM.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod non oporteat oleum esse consecratum, quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum; ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. PRAETEREA. Sacramenta habent efficaciam, et significationem in ipsa materia: sed significatio effectus hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate ipsius, efficacia autem ex institutione divina; ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiae.

3. PRAETEREA. Baptismus est perfectius sacramentum, quam extrema unctio: sed in baptismo non praeexigitur materiae sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti; ergo nec in extrema unctione.

SED CONTRA est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius; ergo cum hoc sacramentum sit quaedam unctio, requirit materiam consecratam.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quae fit per episcopum, perficitur sacramentum: sed hoc patet esse falsum ex his quae de Eucharistia dicta sunt *(in 4. Dist. 8. q. 2. art. 1. q. 1. ad 2.)*, ubi ostensum est, quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiae. Et ideo dicendum est, quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptismus in ipsa ablutione, et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem *triplex* ratio assignari, quare exigitur materiae sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis: *prima* est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit; et ideo sacramenta illa, quibus ipse est usus, habent efficaciam ex ipso usu suo, sicut tactu suae carnis vim regenerativam contulit aquis: sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione; et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiae: *secunda* causa est propter plenitudinem gratiae, quae confertur, non solum ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpae, et infirmitatem corporis: *tertia* est ex hoc, quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiae naturali proprietate; et ideo oportet, quod haec efficacia ei per sanctificationem detur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiae secundum se; sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundum quod est actu conferens effectum suum; et ideo neutra superfluit, quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice, et dum fiunt, et dum ad actum applicantur.

AD SECUNDUM dicendum, quod illa efficacia, quae est ex ipsa institutione sacramenti, applicatur huic materiae per sanctificationem.

AD TERTIUM patet solutio ex dictis *(in corp.)*.

ARTICULUS VI. 116

UTRUM OPORTEAT MATERIAM HUJUS SACRAMENTI ESSE CONSECRATAM PER EPISCOPUM.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum, quia dignior est consecratio materiae in sacramento Eucharistiae, quam in hoc sacramento: sed in Eucharistia materiam sacerdos potest consecrare; ergo et in hoc sacramento.

2. Praeterea. In operibus corporalibus ars dignior nunquam praeparat materiam inferiori, quia dignior est ars quae utitur, ea quae praeparat, ut dicitur in 2. Physic. *(tex. 25.)*: sed episcopus est supra sacerdotem; ergo non praeparat materiam in illo sacramento, quo sacerdos utitur: sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicetur *(q. 31)*; ergo consecratio materiae ad episcopum non pertinet.

Sed contra est, quod etiam in aliis unctionibus materia per episcopum consecratur; ergo ita debet esse in ista.

Respondeo dicendum, quod minister sacramenti non inducit effectum sacramenti propria virtute, ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti, quod dispensat: quae quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate, scilicet in populum mediantibus ministris, qui sacramenta dispensant; et in ministros inferiores mediantibus superioribus, qui materiam sanctificant. Et ideo in omnibus sacramentis, quae indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiae fit per episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud Psal. 132.: *Sicut unguentum in capite,* scilicet in Christo, *quod* prius *descendit in barbam Aaron,* deinde *usque ad oram vestimenti.*

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum Eucharistiae consistit in ipsa materiae sanctificatione, non autem in usu; et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti, non est quid consecratum. Unde non praeexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per episcopum facta, sed exigitur sanctificatio altaris, et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quae non nisi per episcopum fieri potest: unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab episcopo derivata, ut Dionys. dicit *(cap. 3. Eccles. Hierarch.)*: ideo autem illam consecrationem materiae potest facere sacerdos, quae est in se sacramentum, et non illam, quae ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum, quod consistit in usu fidelium, quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut infra dicetur *(q. 40. art. 4.)*.

Ad secundum dicendum, quod materia sacramenti non est talis materia, ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur (sicut est in artibus mechanicis), sed ut cujus virtute aliquid fiat; et sic participat aliquid de ratione causae agentis, inquantum est instrumentum quoddam divinae operationis. Et ideo oportet, quod a superiori arte, vel potestate talis virtus materiae acquiratur, [*al.* requiratur], quia in causis agentibus quanto aliquod agens est prius, tanto est perfectius: in causis autem pure materialibus quanto materia est prior, tanto imperfectior.

ARTICULUS VII. 117

UTRUM HOC SACRAMENTUM HABEAT ALIQUAM FORMAM.

(S. Thom. ubi sup. art. 4. q. 1. et seq.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam; cum enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item a forma, oportet quod forma tradatur ab ipso, qui sacramentum instituit: sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque a Cristo, neque ab apostolis; ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

2. PRAETEREA. Ea quae sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes: sed nihil magis est de necessitate sacramenti habentis formam, quam ipsa forma; ergo cum non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversi diversis verbis utuntur, videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. PRAETEREA. In baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiae, quia est aqua « verbo vitae diluendis criminibus sanctificata » : sed hoc sacramentum habet materiam prius sanctificatam; ergo non indiget aliqua forma verborum.

SED CONTRA est, quod Magister dicit *(4. Dist. 1.)*, quod omne sacramentum novae legis consistit in rebus, et verbis: verba autem sunt forma sacramenti; ergo cum hoc sit sacramentum novae legis, videtur quod habeat formam.

Praeterea. Ad hoc est ritus universalis Ecclesiae, quae quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod nulla est forma de necessitate hujus sacramenti: sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti, quia omne sacramentum efficit significando. Significatio autem materiae non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum; et ideo in omnibus sacramentis novae legis, quae efficiunt quod figurant, oportet esse et res, et verba. Et praeterea Jacobus *(cap. 5.)* totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quae est forma hujus sacramenti, ut dicetur *(in resp. ad 2. et art. 8. et 9. seq.)*; et ideo praedicta opinio praesumptuosa videtur, et erronea: et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sacra Scriptura omnibus communiter proponitur; et ideo forma baptismi, qui ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi, et similiter forma Eucharistiae, quae exprimit sacramenti illius fidem, quae est de necessitate salutis: sed formae aliorum sacramentorum non inveniuntur in sacra Scriptura traditae, sed has Ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit Apost. 1. Corinth. 11.: *Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, etc.*

AD SECUNDUM dicendum, quod illa verba, quae sunt de essentia formae, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia, quae sunt de bene esse, non observantur ab omnibus.

AD TERTIUM dicendum, quod materia baptismi habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris; sed ex forma verborum ac-

cipit sanctificationem actu sanctificantem: et similiter post sanctificationem materiae hujus sacramenti secundum se requiritur sanctificactio in usu, per quam actu sanctificet.

ARTICULUS VIII. 118

UTRUM FORMA HUJUS SACRAMENTI DEBEAT PROFERRI PER ORATIONEM INDICATIVAM, ET NON PER DEPRECATIVAM.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam, quia omnia sacramenta novae legis habent certum effectum: sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam, ut cum dicitur: « Hoc est corpus meum »; vel: « Ego te baptizo, etc. »; ergo forma hujus sacramenti debet esse oratio deprecativa.

2. Praeterea. In formis sacramentorum debet exprimi intentio ministri, quae requiritur ad sacramentum: sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam; ergo, etc.

3. Praeterea. In quibusdam Ecclesiis dicuntur haec verba in collatione hujus sacramenti: « Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris, etc. »: et hoc est conforme aliis formis sacramentorum; ergo videtur, quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

Sed contra. Illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur; sed verba praedicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet: « Per istam sanctam unctionem et piissimam suam misericordiam, indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti per visum, etc. »; ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Praeterea. Hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi: *Oratio fidei,* inquit *(cap. 5.), salvabit infirmum;* ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit oratio deprecativa.

Respondeo dicendum, quod forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanae Ecclesiae, quae solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti; cujus ratio *multiplex* assignatur: *primo,* quia suscipiens sacramentum hoc est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari; *secundo,* quia datur exeuntibus, qui jam desinunt esse de foro Ecclesiae, et in solius Dei manu requiescunt, unde et ei per orationem committuntur; *tertio,* quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum, qui semper ex oratione [*al.* operatione] ministri consequatur, omnibus quae sunt de essentia sacramenti etiam rite peractis, sicut character in baptismo, et confirmatione, et transubstantiatio in Eucharistia, et remissio peccati in poenitentia, existente contritione, quae est de essentia sacramenti poenitentiae, non autem de essentia hujus sacramenti; et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in praedictis sacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum, sicut et praedicta, quantum est de se, habet certitudinem; sed potest ex fictione recipientis impediri, etiamsi sacramento se subjiciat per intentionem, sic quod nullum ef-

fectum consequatur: et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad secundum dicendum, quod per ipsum actum, qui ponitur in forma, scilicet: « Per istam sanctam unctionem », satis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quae secundum morem quorumdam praemittuntur orationi, non sunt formae hujus sacramenti, sed sunt dispositio ad formam, inquantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

ARTICULUS IX. 119

UTRUM PRAEDICTA ORATIO SIT COMPETENS FORMA HUJUS SACRAMENTI.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod praedicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti, quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia, sicut patet in confirmatione, quae non fit in praedictis verbis; ergo non est conveniens forma.

2. Praeterea. Sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum: sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de Trinitate, et passione; ergo similiter debet esse hic.

3. Praeterea. Duplex effectus hujus sacramenti in litera ponitur *(4. Dist. 23.)*: sed in verbis praedictis non fit mentio nisi de uno, scilicet de remissione peccatorum, non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens *(cap. 5.)*: *Oratio fidei salvabit infirmum;* ergo forma praedicta est incompetens.

Respondeo dicendum, quod praedicta oratio est competens forma hujus sacramenti, quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: « Per istam sanctam unctionem »; et illud quod operatur in sacramento, scilicet « divinam misericordiam »; et effectum, scilicet « remissionem peccatorum ».

Ad primum ergo dicendum, quod materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in forma expressum; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit miseriam; et quia hoc sacramentum datur in statu miseriae, scilicet infirmitatis, ideo potius hic, quam in aliis fit mentio de misericordia.

Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis: non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut dicetur *(q. seq. art. 1. et 2.)*, quamvis quandoque sequatur; ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quae est forma hujus sacramenti.

QUAESTIO XXX.

DE EFFECTU HUJUS SACRAMENTI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum.
Secundo. Utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti.
Tertio. Utrum hoc sacramentum characterem imprimat.

ARTICULUS I. 120

UTRUM EXTREMA UNCTIO VALEAT AD REMISSIONEM PECCATORUM.

(S. Thom. 4. Dist. 23. q. 1. art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum: ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur: sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur poenitentia ad peccatorum remissionem; ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. PRAETEREA. In peccato non sunt nisi *tria: macula, reatus poenae,* et *reliquiae peccati:* sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam sine contritione, quae etiam sine unctione remittit; nec iterum quoad poenam, quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quoad reliquias culpae, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus praecedentibus relictae, ut patet post convalescentiam; ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

3. PRAETEREA. Remissio peccatorum non fit successive, sed in instanti: sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur; ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

SED CONTRA est, quod dicitur Jacob. 5: *Si in peccatis sit, dimittentur ei.*

Praeterea. Omne sacramentum novae legis gratiam confert: sed per gratiam fit remissio peccatorum; ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novae legis, operatur ad remissionem peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit: et quia sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis: medicina autem est ad pellendam infirmitatem; unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati: unde sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio, ita et extrema unctio est quaedam spiritualis sanatio, vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit cor-

poralem vitam in medicato, ita spiritualis spiritualem; et ideo hoc sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale, vel mortale; sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae, gratiae, vel gloriae: et hic defectus nihil aliud est, quam quaedam debilitas, et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali, vel originali: et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod, vel mortale, vel veniale, quoad culpam tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de Eucharistia, et confirmatione supra dictum est *(4. Dist. 7. q. 2. art. 2. q. 1. ad 3. et q. 3. art. 2. q. 2. et Dist. 19. q. 1. art. 3. q. 1. et 3. part. q. 72. art. 7. et q. 79. art. 3.)*. Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens: *Si in peccatis sit, dimittentur ei*, scilicet quoad culpam; non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit quoad debilitatem praedictam, quam quidam *reliquias peccati* dicunt. Quidam vero dicunt, quod principaliter est institutum contra veniale, quod quidem non potest, dum haec vita agitur, perfecte curari; et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur: sed hoc non videtur verum, quia poenitentia etiam in hac vita delet venialia peccata quoad culpam: quod autem non possunt evitari post peractam poenitentiam, non aufert praecedenti poenitentiae suum effectum; et iterum hoc pertinet ad debilitatem praedictam. Unde dicendum, quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione hujus sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti, nunquam tamen haberi potest sine proposito illius sacramenti; et ideo quia poenitentia est principaliter instituta contra actualem culpam, quodcumque aliud sacramentum actualem culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem poenitentiae.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum; quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam, quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia, et confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum poenae temporalis diminuit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eamdem poenam levius portat fortis, quam debilis; unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiae autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictae, quae sunt quidam habitus inchoati, sed quaedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens, qua sublata, etiam eisdem habitibus, vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multae actiones ordinatae ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium praecedentium, et agit in virtute earum; et ideo in ultima unctione gratia infunditur, quae effectum sacramento praebet.

ARTICULUS II. 121

UTRUM SANITAS CORPORALIS SIT EFFECTUS HUJUS SACRAMENTI.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti; omne enim sacramentum est medicina spiritualis: sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem; ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. PRAETEREA. Sacramentum semper habet effectum suum in eo, qui non fictus accedit: sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat; ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. PRAETEREA. Efficacia hujus sacramenti nobis ostenditur Jacob. 5.: sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi; dicit enim: *Oratio fidei salvabit infirmum;* ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

SED CONTRA. Operatio Ecclesiae habet majorem efficaciam post Christi passionem, quam ante: sed ante oleo inuncti per apostolos sanabantur, ut patet Marc. 6.; ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

Praeterea. Sacramenta significando efficiunt: sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat, et efficit spiritualem; ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat, et causat spiritualem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus, ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem: et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit, ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed haec est differentia, quod corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem, et ideo semper eam facit: sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae, sed ex virtute divina, quae rationabiliter operatur. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem: et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod objectio illa probat, quod corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti: et hoc verum est.

AD SECUNDUM patet solutio ex dictis *(in corp. et q. 29. art. 8.)*.

AD TERTIUM dicendum, quod oratio illa est forma hujus sacramenti, ut dictum est *(q. praec. art. 8. et 9.)*; et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanationem corporalem.

ARTICULUS III. 122

UTRUM HOC SACRAMENTUM CHARACTEREM IMPRIMAT.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod hoc sacramentum characterem imprimat: character enim signum distinctivum est: sed sicut baptizatus

distinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto; ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita et extrema unctio.

2. Praeterea. In ordinis, et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento: sed in illis imprimitur character; ergo et in isto.

3. Praeterea. In omni sacramento est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res, et sacramentum: sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento, quod sit res, et sacramentum, nisi character; ergo et in hoc sacramento imprimitur character.

Sed contra. Nullum sacramentum imprimens characterem iteratur: hoc autem iteratur, ut dicetur *(q. 33.)*; ergo non imprimit characterem.

Praeterea. Distinctio, quae fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum, qui sunt in praesenti Ecclesia: sed extrema unctio confertur ei, qui exit de praesenti Ecclesia; ergo in eo non imprimitur character.

Respondeo dicendum, quod character non imprimitur nisi in illis sacramentis, quibus homo ad aliquid sacrum deputatur: hoc autem sacramentum est solum in remedium, et non deputatur per ipsum homo ad aliquid sacrum agendum, vel suscipiendum; et ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum, quantum ad ea quae in Ecclesia sunt agenda; et talem distinctionem homo non habet ab aliis, per hoc quod ipse est inunctus.

Ad secundum dicendum, quod unctio quae fit in ordine, et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquid sacrum: sed haec unctio est unctio medicationis; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in hoc sacramento res, et sacramentum non est character, sed quaedam interior devotio, quae est spiritualis unctio.

QUAESTIO XXXI.

DE MINISTRO HUJUS SACRAMENTI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de administratione hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre.
Secundo. Utrum diaconus.
Tertio. Utrum solus episcopus.

ARTICULUS I. 125

UTRUM LAICUS POSSIT HOC SACRAMENTUM CONFERRE.

(S. Thom. ubi sup. q. 1. art. 1. q. 2. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre, quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut

Jacobus dicit *(cap. 5.)*: sed oratio laici quandoque est ita Deo accepta, sicut sacerdotis; ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. PRAETEREA. De quibusdam Patribus in Aegypto legitur, quod oleum ad infirmos transmittebant, et sanabantur: et similiter dicitur de beata Genovefa, quod oleo infirmos ungebat; ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

SED CONTRA est, quod in hoc sacramento fit remissio peccatorum: sed laici non habent potestatem dimittendi peccata; ergo etc.

RESPONDEO dicendum, quod, secundum Dionysium in Eccles. Hier. *(cap. 5. parum a princ.)*, sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantum, qui sunt laici; et ideo nullius sacramenti dispensatio laicis ex officio competit: sed quod baptizare possint in casu necessitatis, ex divina dispensatione factum est, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod oratio illa non fit a sacerdote in persona sua; quia cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis: sed fit in persona totius Ecclesiae, in cujus persona orare potest, quasi persona publica; non autem laicus, qui persona privata est.

AD SECUNDUM dicendum, quod illae unctiones non erant sacramentales; sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et ex meritis ungentium, vel oleum mittentium consequebatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non autem per gratiam sacramentalem.

ARTICULUS II. 124

UTRUM DIACONI POSSINT HOC SACRAMENTUM CONFERRE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod diaconi possint hoc sacramentum conferre, quia, secundum Dionysium *(cap. 5. Eccl. Hier. cir. med.)*, « diaconi habent virtutem purgativam »: sed hoc sacramentum est institutum tantum ad purgandum ab infirmitate mentis, et corporis; ergo et diaconi possunt conferre.

2. PRAETEREA. Dignius sacramentum est baptismus, quam hoc, de quo hic agimus: sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio; ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

SED CONTRA est, quod dicitur Jacob. 5.: *Inducat presbyteros Ecclesiae.*

RESPONDEO dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non illuminativam: unde cum illuminatio fiat per gratiam, nullum sacramentum, in quo gratia confertur, diaconus potest dare ex officio: et ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc sacramentum illuminando per gratiae collationem purgat; et ideo diacono ejus collatio non competit.

AD SECUNDUM dicendum, quod hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum sicut baptismus: unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis, quibus ex officio competit: diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

ARTICULUS III. 125

UTRUM SOLUS EPISCOPUS POSSIT HOC SACRAMENTUM CONFERRE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod solus episcopus possit hoc sacramentum conferre, quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio: sed solus episcopus potest confirmare; ergo solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

2. PRAETEREA. Qui non potest quod minus est, non potest quod est majus: sed major est usus materiae sanctificatae, quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius; ergo cum sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

SED CONTRA. Hujus sacramenti minister inducendus est ad eum, qui suscipit sacramentum, ut patet Jacob. 5.: sed episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suae dioecesis; ergo non solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Dionysium *(cap. 5. Eccles. Hier. ante med.)*, episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi: unde illa sacramenta dispensanda solis episcopis reservantur, quae suscipientem in aliquo statu perfectionis super alios ponunt: hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur; et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra dictum est *(4. Dist. 7. q. 2. art. 1. q. 1. et part. 3. q. 63. art. 1. 2. et 6.)*: non autem hoc est in hoc sacramento; et ideo non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis in genere causae finalis usus materiae sanctificatae sit potior, quam sanctificatio materiae, tamen in genere causae efficientis sanctificatio materiae est potior, quia ab eadem pendet usus, sicut ab activa causa; et ideo sanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam usus.

QUAESTIO XXXII

QUIBUS HOC SACRAMENTUM CONFERRI DEBEAT, ET IN QUA PARTE CORPORIS, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quibus hoc sacramentum conferri debet, et in qua parte corporis.

Circa quod quaeruntur septem.

Primo. Utrum sanis debeat hoc sacramentum conferri.
Secundo. Utrum debeat conferri in qualibet infirmitate.
Tertio. Utrum debeat conferri furiosis, et amentibus.

Quarto. Utrum pueris.
Quinto. Utrum totum corpus in hoc sacramento inungi debeat.
Sexto. Utrum convenienter determinentur partes, in quibus inungitur.
Septimo. Utrum mutilati in praedictis partibus inungi debeant

ARTICULUS I. 126

UTRUM HOC SACRAMENTUM SANIS CONFERRI DEBEAT.

(S. Thom. 4. Dist. 28. q. 2. art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod etiam sanis conferri debeat hoc sacramentum, quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis, quam sanatio corporis, ut dictum est *(q. 30. art. 2.)*: sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis; ergo eis etiam debet hoc sacramentum conferri.

2. PRAETEREA. Hoc sacramentum est exeuntium, sicut baptismus est sacramentum intrantium: sed omnibus intrantibus baptismus datur; ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum: sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitus, sunt sani, sicut illi qui decapitandi sunt; ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

SED CONTRA est, quod dicitur Jacob. 5.: *Infirmatur quis in vobis?* etc.; ergo solis infirmis competit hoc sacramentum.

RESPONDEO dicendum, quod hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio, ut dictum est *(q. 30. art. 1. et 2.)*, quae quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur; et ideo illis, quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc sacramentum conferri.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti, tamen oportet, quod per curationem corporalem significetur curatio spiritualis hujus sacramenti, etiamsi corporalis sanatio non sequatur: et ideo solum illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest, quibus corporalis curatio competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere, qui potest corporalis ablutionis esse particeps, non autem puer in ventre matris existens.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiam baptismus non est nisi illorum intrantium, qui corporali ablutioni subjici possunt; et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est, quibus corporalis curatio competit.

ARTICULUS II. 127

UTRUM HOC SACRAMENTUM DARI DEBEAT IN QUALIBET INFIRMITATE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate, quia Jacob. 5., ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur; ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. PRAETEREA. Quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius: sed hoc sacramentum est dignius, quam medicina corporalis; cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur etiam quod hoc sacramentum similiter conferri debeat.

SED CONTRA. Hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremae unctionis: sed non omnis infirmitas ad extremum vitae perducit, cum quaedam aegritudines sint causa longioris vitae, ut dicit Philosoph. *(lib. De longit. et brevit. vitae, cap. 1. parum a princ.)*; ergo non in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum dari.

RESPONDEO dicendum, quod hoc sacramentum est ultimum remedium, quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi, qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod aegritudo nata est inducere mortem, et de periculo timetur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quaelibet infirmitas augmentata inducere potest mortem; et ideo si genera infirmitatum pensentur, in qualibet aegritudine potest dari hoc sacramentum; et hinc est, quod Apostolus non determinat infirmitatem aliquam: sed si pensetur infirmitatis modus, et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

AD SECUNDUM dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent: sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem, quae exeuntibus, et iter ad gloriam agentibus est necessaria; et ideo non est simile.

ARTICULUS III. 128

UTRUM HOC SACRAMENTUM DARI DEBEAT FURIOSIS, ET AMENTIBUS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod furiosis, et amentibus hoc sacramentum dari debeat, quia tales aegritudines sunt periculosissimae, et cito ad mortem disponunt: sed periculo debet adhiberi remedium; ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanae, debet talibus conferri.

2. PRAETEREA. Dignius sacramentum est baptismus, quam istud: sed baptismus datur furiosis, ut supra dictum est *(4. Dist. 4. q. 3. art. 1. q. 2. et part. 3. q. 68. art. 12.)*; ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

SED CONTRA. Hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum: sed tales non sunt furiosi, et amentes; ergo eis dari non debet.

RESPONDEO dicendum, quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimum valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiae, quod patet ex hoc, quod per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur: et ideo illis, qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere hoc sacramentum, dari non debet, et praecipue furiosis, et amentibus, qui possunt irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere; nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramentum cognoscerent; et sic eis conferri in statu illo posset.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint; tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari; et ideo non debet eis conferri.

AD SECUNDUM dicendum, quod baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio: sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii; et ideo non est simile. Et praeterea baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

ARTICULUS IV. 129

UTRUM HOC SACRAMENTUM DEBEAT DARE PUERIS.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod hoc sacramentum debeat dari pueris, quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri, et adulti: sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium; ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum dari.

2. PRAETEREA. Hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut supra dictum est *(q. 30. art. 1.)*, tam originalis, quam actualis: sed in pueris sunt reliquiae originalis peccati; ergo eis debet hoc sacramentum dari.

SED CONTRA est, quod nulli debet dari hoc sacramentum, cui non competit forma sacramenti: sed forma sacramenti non competit pueris, quia non peccaverunt per visum, et auditum, ut in forma exprimitur; ergo eis dari non debet hoc sacramentum.

RESPONDEO dicendum, quod hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et Eucharistia; unde sicut Eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatae, sicut in adultis: et contra illas praecipue infirmitates hoc sacramentum datur, quae sunt ex peccato causatae, quasi peccati reliquiae.

AD SECUNDUM dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt per actualia peccata quodammodo confortatae: unde principaliter contra actualia peccata datur (ut ex ipsa forma patet), quae non sunt in pueris.

ARTICULUS V. 130

UTRUM IN HOC SACRAMENTO TOTUM CORPUS INUNGI DEBEAT.

(S. Thom. ubi sup. art. 2. q. 1. et seq.).

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod in hoc sacramento totum corpus inungi debeat, quia, secundum August. *(lib. 6. de Trin. cap. 6. ad fin.)*, « tota anima est in toto corpore »: sed praecipue datur hoc sacramentum ad sanandum animam; ergo in corpore toto debet inunctio fieri.

2. PRAETEREA. Ubi est morbus, ibi debet apponi medicina: sed quandoque morbus est universalis, et in toto corpore, sicut febris; ergo totum corpus debet inungi.

3. PRAETEREA. In baptismo totum corpus immergitur; ergo et hic totum debet inungi.

SED CONTRA est universalis Ecclesiae ritus, secundum quem non inungitur infirmus hoc sacramento, nisi in determinatis partibus corporis.

RESPONDEO dicendum, quod hoc sacramentum per modum curationis exhibetur: curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus, ubi est radix morbi; et ideo etiam unctio sacramentalis debet fieri in illis partibus tantum, in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod anima quamvis sit tota in qualibet parte

corporis, quantum ad essentiam, non tamen quantum ad potentias, quae sunt radices actuum peccati; et ideo oportet, quod in determinatis partibus fiat, in quibus illae potentiae habent esse.

AD SECUNDUM dicendum, quod non semper apponitur medicina ubi est morbus, sed congruentius, ubi est radix morbi.

AD TERTIUM dicendum, quod baptismus fit per modum ablutionis: ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte, nisi cui apponitur: et ideo baptismus toti corpori adhibetur. Secus autem est de extrema unctione, ratione jam dicta *(in corp. et ad 1. et 2.)*.

ARTICULUS VI. 131

UTRUM CONVENIENTER DETERMINENTUR PARTES UNGENDAE.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter determinentur istae partes, ut scilicet infirmus inungatur in oculis, in naribus, auribus, labiis, manibus, et pedibus, quia sapiens medicus curat morbum in radice: sed *de corde exeunt cogitationes, quae coinquinant hominem,* ut dicitur Matth. 15.; ergo in pectore debet fieri inunctio.

2. PRAETEREA. Puritas mentis non minus est necessaria exeuntibus, quam intrantibus· sed intrantes unguntur chrismate in vertice a sacerdote, ad significandum mentis puritatem; ergo et exeuntes hoc sacramento ungi debent in vertice.

3. PRAETEREA. Ibi debet adhiberi remedium, ubi est major vis morbi: sed spiritualis morbus praecipue viget in viris in renibus, et in mulieribus in umbilico, ut dicitur Job 40.: *Fortitudo ejus in lumbis ejus, et fortitudo illius in umbilico ventris ejus,* secundum expositionem Gregorii *(lib. 32. Moral. cap. 11.)*; ergo ibi debet fieri inunctio.

4. PRAETEREA. Sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis; ergo sicut inunguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

RESPONDEO dicendum, quod principia peccandi in nobis sunt eadem, quae et principia agendi, quia peccatum consistit in actu: principia autem agendi in nobis sunt *tria: primum* est dirigens, scilicet vis cognoscitiva: *secundum* est imperans, scilicet vis appetitiva: *tertium* est exequens, scilicet vis motiva; omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet; et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet medicina [*al.* unctio] adhiberi, ideo inunguntur loca quinque sensuum; scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum praecipue viget, et propter appetitivam inunguntur aliquibus renes; pedes autem inunguntur propter motivam, qui sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium operationis humanae est cognoscitiva, ideo illa unctio ab omnibus observatur, quae fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti; sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant, quae fit ad pedes, et non quae ad renes, quia appetitiva, et motiva sunt secundaria principia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit, nisi per aliquam imaginationem, quae est motus a sensu factus [*al.* facto], ut dicitur in 2. de Anima *(tex. 160.)*; et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenus cor est principium totius corporis: sed hoc principium est radix remota.

Ad secundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem mentis; sed exeuntes debent eam purgare: et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus, quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod secundum quorumdam consuetudinem fit in renibus, propter hoc, quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis: sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad quartum dicendum, quod organa corporis, quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus, et lingua, quibus etiam exhibetur unctio, et membra genitalia, quibus, propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

ARTICULUS VII. 132

UTRUM MUTILATI DEBEANT INUNGI IN ILLIS DICTIS PARTIBUS.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod mutilati non sunt inungendi in illis dictis partibus, quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem: sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi; ergo nec ille qui non habet partem illam, in qua debet fieri unctio.

2. Praeterea. Ille qui est caecus a nativitate, non delinquit per visum: sed in unctione, quae fit in oculis, fit mentio de delicto per visum; ergo talis unctio caeco nato non debet fieri: et sic de aliis.

Sed contra est, quod defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum; ergo nec istud impedire debet: sed de necessitate istius sacramenti est quaelibet unctionum; ergo omnes debent fieri mutilatis.

Respondeo dicendum, quod mutilati etiam inungi debent, quanto propinquius fieri potest ad partes illas, in quibus unctio fieri debuerat, quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animae, quae illis membris debentur, saltem in radice; et interius peccare possunt per ea, quae ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO XXXIII.

DE ITERATIONE HUJUS SACRAMENTI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iteratione hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo. Utrum hoc sacramentum debeat iterari.
Secundo. Utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

ARTICULUS I. 133

UTRUM HOC SACRAMENTUM DEBEAT ITERARI

(S. Thom. ubi supr. art. 4. q. 1. et 2.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod hoc sacramentum non debeat iterari, quia dignior est unctio, quae fit homini, quam quae fit lapidi: sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit; ergo nec unctio extrema, quae adhibetur homini, debet iterari.

2. PRAETEREA. Post extremum nihil est: sed haec unctio dicitur extrema; ergo non debet iterari.

SED CONTRA. Hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio per modum corporalis curationis exhibita: sed curatio corporalis iteratur; ergo et hoc sacramentum iterari potest.

RESPONDEO dicendum, quod nullum sacramentale, nec sacramentum, quod habet effectum perpetuum, debet iterari, quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem, quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur; et quia sanitas corporis, et mentis, quae est effectus hujusmodi sacramenti, potest amitti, postquam fuerit per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod unctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quae est perpetuo in lapide, quamdiu altare manet; et ideo non potest iterari: sed haec unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur per eam character; et ideo non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod illud quod secundum aestimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum: et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari, nisi illis quorum mors est propinqua secundum existimationem hominum.

ARTICULUS II. 134

UTRUM IN EADEM INFIRMITATE DEBEAT ITERARI.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod in eadem infirmitate non debeat iterari, quia uni morbo non debetur nisi una medicina: sed hoc sacramentum est quaedam spiritualis medicina; ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. PRAETEREA. Secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari unctio: quod est absurdum.

SED CONTRA est, quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem, et sic reliquiae peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur; ergo debet iterari.

RESPONDEO dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum; quia non debet dari nisi infirmis, qui secundum humanam aestimationem videntur morti appropinquare. Quaedam autem infirmitates non sunt diuturnae; unde si in eis datur hoc sacramentum, tunc quando homo ad statum illum pervenit, quod sit in periculo mortis,

non recedit a statu illo nisi infirmitate curata; et ita non debet iterum inungi: sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas; et poterit fieri alia inunctio. Quaedam vero sunt aegritudines diuturnae, ut hectica, hydropisis, et hujusmodi: et in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: et si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam aegritudinem reducatur, iterum potest inungi, quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

QUAESTIO XXXIV.

DE SACRAMENTO ORDINIS QUOAD EJUS ESSENTIAM, ET EJUS PARTES, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Post haec considerandum est de sacramento ordinis: et *primo* de ordine in communi: *secundo* de distinctione ordinum: *tertio* de conferentibus ordinem: *quarto* de impedimentis ordinandorum: *quinto* de his quae sunt ordinibus annexa. De ipso autem ordine in communi *tria* videnda sunt: *primo* de ejus entitate, et quidditate, et partibus ejus: *secundo* de ejus effectu: *tertio* de suscipientibus ipsum.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo. Utrum ordo in Ecclesia esse debeat.
Secundo. Utrum convenienter definiatur.
Tertio. Utrum sit sacramentum.
Quarto. Utrum ejus forma convenienter exprimatur.
Quinto. Utrum hoc sacramentum habeat matẽriam.

ARTICULUS I. 135

UTRUM ORDO IN ECCLESIA ESSE DEBEAT.

(S. Thom. 4. Dist. 24. q. 1. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod ordo in Ecclesia esse non debeat: ordo enim requirit subjectionem, et praelationem: sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum; ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. PRAETEREA. Ille qui in ordine constituitur, alio superior fit: sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare, Philipp. 2.: *Superiores invicem arbitrantes;* ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. PRAETEREA. Ordo invenitur in angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus, et gratuitis: sed omnes homines sunt in natura unum·

gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est; ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

SED CONTRA. Ad Rom. 13.: *Quae sunt a Deo, ordinata sunt:* sed Ecclesia a Deo est, quia ipse eam aedificavit sanguine suo; ergo ordo in Ecclesia esse debet.

Praeterea. Status Ecclesiae est medium inter statum naturae, et gloriae: sed in natura invenitur ordo, quo quaedam aliis superiora sunt, et similiter in gloria, ut patet in angelis; ergo in Ecclesia debet esse ordo.

RESPONDEO dicendum, quod Deus sua opera in sui similitudinem producere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset: et ideo ut in suis operibus repraesentaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur, et perficerentur, et media per prima, ut Dionys. dicit *(cap. 5. Eccles. Hierarch. inter princip. et med.)*: et ideo ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut et in corpore naturali quaedam membra aliis influunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod subjectio servitutis repugnat libertati; quae servitus est, cum aliquis dominatur aliis, ad sui utilitatem subjectis utens: talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui praesunt, salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem.

AD SECUNDUM dicendum, quod quilibet debet se reputare inferiorem merito, sed non officio: ordines autem officia quaedam sunt.

AD TERTIUM dicendum, quod ordo in angelis non attenditur secundum distinctionem naturae, nisi per accidens, inquantum ad distinctionem naturae sequitur in eis distinctio gratiae: attenditur autem in eis per se secundum distinctionem in gratia, quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriae, quae est secundum mensuram gratiae, quasi gratiae finis, et effectus quodammodo. Sed ordines Ecclesiae militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quae sunt causa gratiae, et quodammodo gratiam praecedunt: et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta. Et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiae gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

ARTICULUS II. 136

UTRUM CONVENIENTER ORDO DEFINIATUR.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ordo a Magistro *(4. Dist. 24.)* definiatur, ubi dicitur: « Ordo est signaculum quoddam Ecclesiae, quo spiritualis potestas traditur ordinato »; pars enim non debet poni genus totius: sed character, qui per signaculum exponitur in sequenti definitione [*al.* distinctione], est pars ordinis, quia dividitur contra id, quod est res tantum, vel sacramentum tantum, cum sit res, et sacramentum; ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. PRAETEREA. Sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi: sed in definitione baptismi non ponebatur character; ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Praeterea. In baptismo etiam quaedam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta: et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum; ergo haec definitio convenit baptismo: et sic inconvenienter assignatur de ordine.

4. Praeterea. Ordo relatio quaedam est, quae in utroque extremorum salvatur: extrema autem relationis ordinis sunt superior, et inferior; ergo inferiores habent ordinem, sicut et superiores: sed in eis non est aliqua potestas praeeminentiae, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem *(loc. sup. cit.)*, ubi ponitur promotio potestatis; ergo inconvenienter definitur hic ordo.

Respondeo dicendum, quod definitio, quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundum quod est Ecclesiae sacramentum; et ideo *duo* ponit, scilicet *signum exterius* ibi (*signaculum quoddam*, idest signum quoddam), et *effectum interiorem* ibi (*quo spiritualis potestas*, etc.).

Ad primum ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis, et causa: et sic etiam sumitur character in illa definitione. Si tamen pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens; quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo; quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti: quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum, et res manere dicitur. Unde relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter, et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potestas recipiendi alia sacramenta, ratione cujus characterem imprimit; non tamen hic est principalis effectus ejus, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente: sed ordo potestatem principaliter importat; et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva: potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia; et ideo haec definitio baptismo non competit.

Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis *dupliciter* accipitur: *quandoque* enim significat ipsam relationem, et sic est tam in inferiori, quam in superiori, ut objecto tangit; et sic non accipitur hic: *quandoque* autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit; et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit, ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

ARTICULUS III. 137

UTRUM ORDO SIT SACRAMENTUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ordo non sit sacramentum: sacramentum enim, ut dicit Hugo de Sancto Vict. *(lib. 1. de Sacramentis, part. 9. cap. 2. a princ.)*, « est materiale elementum »: sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem, vel potestatem, quia ordo est pars potestatis, secundum Isidorum; ergo non est sacramentum.

2. PRAETEREA. Sacramenta non sunt de Ecclesia triumphante: sed ibi ordo est, ut patet in angelis; ergo ordo non est sacramentum.

3. PRAETEREA. Sicut praelatio spiritualis, quae est ordo, datur cum quadam consecratione, ita et praelatio saecularis, quia et reges inunguntur, ut dictum est *(q. 19. art. 3. arg. 2.)*: sed regis potestas non est sacramentum; ergo nec ordo, de quo hic loquimur.

SED CONTRA est, quod ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiae sacramenta.

Praeterea. « Propter quod unumquodque tale, et illud magis »: sed propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum; ergo ordo habet magis rationem, quod sit sacramentum, quam alia.

RESPONDEO dicendum, quod sacramentum, ut ex dictis patet *(q. 29. art. 1. et 4. Dist. 1. q. 1. art. 1. et part. 3. q. 60.)*, nihil est aliud, quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili: unde cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat, ordinem esse sacramentum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum, tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

AD SECUNDUM dicendum, quod potestates proportionari debent illis, ad quae sunt: communicatio autem divinorum, ad quem datur spiritualis potestas, non fit in angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit; et ideo potestas spiritualis, quae est ordo, non adhibetur angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus: et ideo in hominibus ordo est sacramentum, sed non in angelis.

AD TERTIUM dicendum, quod non omnis benedictio, quae hominibus adhibetur, vel consecratio, est sacramentum: quia et monachi, et abbates benedicuntur; tamen illae benedictiones non sunt sacramenta: et similiter nec regalis inunctio, quia per hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictiones ordinis; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV. 138

UTRUM FORMA HUJUS SACRAMENTI CONVENIENTER EXPRIMATUR.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod forma hujus sacramenti inconvenienter in litera *(4. Dist. 24.)* exprimatur, quia sacramenta efficaciam habent ex forma: sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quae in eis secretius operatur salutem; ergo in forma hujus sacramenti debet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis, sicut in aliis sacramentis.

2. PRAETEREA. Imperare est ejus, qui habet auctoritatem: sed auctoritas non residet penes eum, qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum; ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret: « Agite », vel « accipite hoc aut illud », vel aliquid aliud hujusmodi.

3. PRAETEREA. In forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis, quae sunt de essentia sacramenti: sed usus potestatis acceptae non est de essentia hujus sacramenti, sed consequitur ad ipsum; ergo non deberet de eo fieri mentio in forma hujus sacramenti.

4. Praeterea. Omnia sacramenta ordinant ad aeternam remunerationem: sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione; ergo nec in forma hujus sacramenti deberet de ea fieri mentio, sicut fit cum dicitur: « Habiturus partem, si fideliter, etc. ».

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita: potestas autem a potestate traducitur, sicut simile ex simili: et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus; et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati, per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum; et ideo in hoc sacramento est quasi quaedam communicatio univoca: unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur, non autem in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quod propter causam specialem hoc sacramentum prae caeteris per modum quendam imperativum exhibetur; quamvis enim in episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti; tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quae confertur per ipsum, inquantum haec potestas a sua potestate derivatur.

Ad tertium dicendum, quod usus potestatis est effectus potestatis in genere causae efficientis, et sic non habet, quod in definitione ordinis ponatur: sed est quodammodo causa in genere causae finalis; et ideo secundum hanc rationem poni potest in definitione ordinis.

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in hoc, et in aliis sacramentis; nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod, vel potestas aliquid faciendi, et ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendae, si fideliter administretur: sed in aliis non confertur simile officium, vel similis potestas ad agendum, et ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passive quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum: sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas: unde quamvis alia eo ipso quod gratiam conferunt, ordinent ad salutem, proprie tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum.

ARTICULUS V. 139

UTRUM HOC SACRAMENTUM HABEAT MATERIAM.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod hoc sacramentum non habeat materiam, quia in omni sacramento, quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia: sed in rebus materialibus, quae hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, et hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi; ergo non habet materiam.

2. Praeterea. In isto sacramento confertur plenitudo gratiae septiformis, ut in litera dicitur *(4. Dist. 24.)*, sicut in confirmatione: sed materia confirmationis praeexigit sanctificationem; cum ergo ea quae in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint praesanctificata, videtur quod non sint materia hujus sacramenti.

3. Praeterea. In quolibet sacramento habente materiam requiritur contactus materiae ad eum, qui suscipit sacramentum: sed, ut a quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ad eum qui suscipit sacramentum, non est de necessitate sacramenti, sed solum porrectio; ergo praedictae res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

Sed contra est, quod omne sacramentum consistit in rebus, et in verbis: sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius; ergo et res, quae in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

Praeterea. Plus requiritur ad dispensandum sacramenta, quam ad suscipiendum: sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia; ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

Respondeo dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ab extrinseco omnino advenire: unde cum effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione ipsius, qui ad sacramentum accedit, sicut erat in poenitentia, sed omnino ex intrinseco adveniat, competit ei materiam habere: tamen diversimode ab aliis sacramentis, quae materiam habent, quia hoc quod confertur in aliis sacramentis, derivatur tantum a Deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat: sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta. Et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam et significat, et continet, ex sanctificatione per ministrum adhibita: sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad demonstrandam potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam; quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari, propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

Ad tertium dicendum, quod sustinendo illud dictum, ex dictis *(in corp. art.)* apparet causa ejus; quia enim potestas ordinis accipitur a ministro, sed non a materia, ideo porrectio materiae magis est de essentia sacramenti, quam tactus: tamen ipsa verba formae videntur ostendere, quod tactus materiae sit de essentia sacramenti, quia dicitur: « Accipe hoc, vel illud ».

QUAESTIO XXXV.

DE EFFECTU HUJUS SACRAMENTI, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.
Secundo. Utrum imprimatur character quantum ad omnes ordines.

Tertio. Utrum character ordinis praesupponat characterem baptismalem.

Quarto. Utrum praesupponat de necessitate characterem confirmationis.

Quinto. Utrum character unius ordinis praesupponat de necessitate characterem alterius ordinis.

ARTICULUS I. 140

UTRUM IN SACRAMENTO ORDINIS CONFERATUR GRATIA GRATUM FACIENS.

(S. Thom. ubi supra, art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod in sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens, quia communiter dicitur, quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiae: sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data, quia gratia gratum faciens magis respicit affectum; ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. PRAETEREA. Ordo distinctionem importat: sed membra Ecclesiae non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur 1. Corinth. 12.: *Divisiones gratiarum sunt;* ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. PRAETEREA. Nulla causa praesupponit effectum suum: sed in eo qui accedit ad ordines, praesupponitur gratia, per quam fit idoneus ad susceptionem ordinis; ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

SED CONTRA. Sacramenta novae legis efficiunt quod figurant: sed ordo per numerum septenarium significat septem dona Spiritus Sancti, ut in litera dicitur *(4. Dist. 24.);* ergo dona Spiritus Sancti, quae non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Praeterea. Ordo est sacramentum novae legis: sed in definitione talis sacramenti ponitur, ut causa gratiae existat; ergo causat gratiam in suscipiente.

RESPONDEO dicendum, quod *Dei perfecta sunt opera,* ut dicitur Deut. 32.; et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur etiam ea, per quae executio illius potentiae possit congrue fieri. Et hoc etiam in naturalibus patet, quia animalibus dantur membra, quibus potentiae animae possunt exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiae: sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc, quod homo digne sacramenta recipiat, ita etiam ad hoc, quod homo digne sacramenta dispenset; et ideo sicut in baptismo, per quem fit homo susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae; unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita, quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem praeficitur ad pellendam ignorantiam in plebe.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis dona gratiae gratum facientis communia sint omnibus membris Ecclesiae, tamen illorum donorum, secundum quae attenditur distinctio in membris Ecclesiae, idoneus susceptor aliquis esse

non potest, nisi charitas adsit; quae quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod, ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens: ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur grado ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. Et ideo praeexigitur gratia, quae sufficiat ad hoc, quod digne connumerentur in plebe Christi: sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiae munus, per quod ad majora reddantur idonei.

ARTICULUS II. 141

UTRUM IN SACRAMENTO ORDINIS IMPRIMATUR CHARACTER QUANTUM AD OMNES ORDINES.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines, quia ordinis character est quaedam spiritualis potestas: sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii, vel acolythi; ergo in his non imprimitur character.

2. Praeterea. Omnis character est indelebilis; ergo per characterem homo ponitur in tali statu, a quo non possit recedere: sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licite redire ad laicatum; ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Praeterea. Per characterem homo adscribitur ad aliquid sacrum dandum, vel suscipiendum: sed ad susceptionem sacramentorum homo sufficienter ordinatur per characterem baptismalem: dispensator autem sacramentorum non constituitur homo, nisi in ordine sacerdotali; ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra. Omne sacramentum, in quo non imprimitur character, est iterabile: sed nullus ordo est iterabilis; ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Praeterea. Character est signum distinctivum: sed in quolibet ordine est aliqua distinctio; ergo quilibet ordo imprimit characterem.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit *triplex* opinio: *quidam* enim dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur; sed hoc non est verum, quia actum diaconi nullus potest exercere licite, nisi diaconus: et ita patet, quod habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc *alii* dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus: sed hoc iterum nihil est, quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem: unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur: cujus etiam signum est, quod perpetuo manent, et nunquam iterantur; et haec est *tertia* opinio, quae communior est.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinat [*al.* ordinatum] ad sacramentorum dispensationem, sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis; et ideo in omnibus requiritur spiritualis potestas.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque homo ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character; quod patet ex hoc, quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum, sicut ad primum.

ARTICULUS III. 142

UTRUM CHARACTER ORDINIS PRAESUPPONAT CHARACTEREM BAPTISMALEM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod character ordinis non praesupponat characterem baptismalem, quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum, per characterem baptismalem susceptivus eorumdem: sed potestas activa non praesupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo; ergo character ordinis non praesupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Praeterea. Potest contingere, quod aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum existimat probabiliter: si ergo talis ad ordines accedat, non consequetur characterem ordinis, si character ordinis praesupponit characterem baptismalem: et sic ea quae faciet vel in consecratione, vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesia decipietur, quod est inconveniens.

Sed contra. Baptismus est janua sacramentorum; ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, praesupponit baptismum.

Respondeo dicendum, quod nihil potest aliquis recipere, cujus receptivam potentiam non habet: per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum: unde qui characterem baptismalem non habet, nullum aliud sacramentum recipere potest; et sic character ordinis baptismalem characterem praesupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam: sed in eo qui habet potentiam activam ab alio, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam.

Ad secundum dicendum, quod talis, si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos, nec conficere potest, nec absolvere in foro poenitentiali; unde secundum canones debet baptizari, et iterato ordinari, sicut dicitur extra, De presbytero non baptizato *(cap.: Si quis, et cap.: Veniens)*: et si etiam in episcopum promoveatur, illi, quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi potest, quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum, summus sacerdos suppleret defectum, et quod non permitteret hoc ita latere, quod Ecclesiae posset periculum imminere.

ARTICULUS IV. 143

UTRUM CHARACTER ORDINIS PRAESUPPONAT DE NECESSITATE CHARACTEREM CONFIRMATIONIS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ordo praesupponat de necessitate characterem confirmationis, quia in his quae sunt ordinata ad invicem, sicut medium praesupponit primum, ita ultimum praesupponit medium: sed

character confirmationis praesupponit baptismalem quasi primum; ergo character ordinis praesupponit characterem confirmationis, quasi medium.

2. Praeterea. Qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi: sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores; ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

Sed contra. Apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Joan. 20., ubi dictum est eis: *Accipite Spiritum Sanctum:* sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritus Sancti; ergo ordo non praesupponit confirmationem.

Respondeo dicendum, quod ad susceptionem ordinis praeexigitur aliquid de necessitate sacramenti, et aliquid quasi de congruitate: de necessitate enim sacramenti exigitur, quod ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per baptismum; et ideo character baptismalis praesupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri non potest: sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis, et unum de istis est, ut sit confirmatus; et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis praesupponit, et non de necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est similis habitudo hujus medii ad ultimum, et primi ad medium, quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis; non autem per characterem confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis, et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

ARTICULUS V. 144

UTRUM CHARACTER UNIUS ORDINIS DE NECESSITATE PRAESUPPONAT CHARACTEREM ALTERIUS ORDINIS.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod character unius ordinis praesupponat de necessitate characterem alterius ordinis, quia major est convenientia ordinis ad ordinem, quam ordinis ad aliud sacramentum: sed character ordinis praesupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi; ergo multo fortius character unius ordinis praesupponit characterem alterius.

2. Praeterea. Ordines sunt quidam gradus: sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum, nisi prius conscenderit ad priorem; ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis, nisi prius acceperit ordinem praecedentem.

Sed contra. Si omittatur aliquid in sacramento, quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur: sed si aliquis accipiat sequentem ordinem, praetermisso primo, non reordinatur, sed confertur ipsi quod deerat, secundum statuta canonum *(cap.: Tuae literae, de Clerico per salt. prom.);* ergo praecedens ordo non est de necessitate sequentis.

Respondeo dicendum, quod non est de necessitate superiorum ordinum, quod aliquis minores ordines prius habeat, quia potestates sunt distinctae, et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto; et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros, qui prius inferiores ordines non susceperant; et tamen poterant omnia, quae inferiores ordines possunt, quia inferior potestas comprehenditur in superiori

virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiae determinatum est, quod ad majores ordines se non ingerat, qui prius minoribus officiis se non humiliavit; et inde est, quod qui ordinantur per saltum, secundum canones *(loc. cit.)*, non reordinantur, sed id quod omissum fuerat de praecedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei, quam ordo cum baptismo: sed secundum proportionem potentiae ad actum magis convenit baptismus cum ordine, quam ordo cum ordine, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines, non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad secundum dicendum, quod ordines non sunt gradus, qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem, et angelum: non oportet autem, quod ille qui sit angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam sunt gradus inter caput, et omnia membra corporis: nec oportet, quod illud quod est caput, prius fuerit pes; et similiter est in proposito.

QUAESTIO XXXVI.

DE QUALITATE SUSCIPIENTIUM HOC SACRAMENTUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate suscipientium hoc sacramentum.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitae.
Secundo. Utrum requiratur scientia totius sacrae Scripturae.
Tertio. Utrum ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradus consequatur.
Quarto. Utrum promovens indignos ad ordines peccet.
Quinto. Utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

ARTICULUS I. 145

UTRUM IN SUSCIPIENTIBUS ORDINEM REQUIRATUR BONITAS VITAE.

(S. Thom. ubi sup. art. 3. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitae, quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum: sed sacramenta possunt dispensari a bonis, et malis; ergo non requiritur bona vita.

2. Praeterea. Non est majus ministerium, quod Deo in sacramentis exhibetur, quam quod ipsi corporaliter adhibetur: sed a ministerio ipsius corpo-

rali non repulit Dominus mulierem peccatricem, et infamem, ut patet Luc. 7.; ergo nec a ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

3. Praeterea. Per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum: sed illis, qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari, quod eis valere possit: cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra. Levit. 21.: *Homo de semine Aaron, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium ejus:* sed « per maculam », ut dicit Gloss. *(interl. et ordin. Hesych.)*, « omne vitium intelligitur »; ergo ille, qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis admitti.

Praeterea. Hieronymus dicit *(super illud Tit. 3.: Nemo te contemnat)* quod « non solum episcopi, presbyteri, et diaconi debent magnopere providere, ut cunctum populum, cui praesident, sermone, et conversatione praeeant; verum etiam inferiores gradus, et omnes omnino, qui domui Dei serviunt, quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos, quam clericos »; ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in cap. 3. Eccles. Hier. *(sub fin.)*, « ut subtiliores, et clariores essentiae repletae influxu solarium splendorum lumen in eis supereminens ad similitudinem solis ad alia corpora invehunt: sic in divino omni non est audendum aliis ducem fieri, nisi secundum omnem habitum suum factus sit Deiformissimus, et Deo similimus ». Unde cum in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis, quasi praesumptuosus mortaliter peccat, qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit: et ideo sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti: unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vera sacramenta sunt, quae peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit: et sicut indigne dispensat, ita indigne recipit.

Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequii, quod etiam licite peccatores facere possunt. Secus autem est de ministerio spirituali, ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum, et plebem; et ideo debent bona conscientia nitere quoad Deum, et bona fama quoad homines.

Ad tertium dicendum, quod aliquae medicinae sunt, quae exigunt robur naturae, alias cum periculo mortis assumuntur, et aliae sunt, quae debilibus dari possunt: ita etiam in spiritualibus quaedam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus, et poenitentia; alia vero, quae perfectionem gratiae conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

ARTICULUS II. 146

UTRUM REQUIRATUR SCIENTIA TOTIUS SACRAE SCRIPTURAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod requiratur scientia totius sacrae Scripturae, quia ille debet habere legis scientiam, a cujus ore lex requiritur: sed laici legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. 2.; ergo ipse debet legis totius habere scientiam.

2. Praeterea. 1. Petr. 3.: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, fide, et spe:* sed reddere de his rationem, quae sunt fidei, et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent; ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba praedicta dicuntur.

3. Praeterea. Nullus congrue legit, quod non intelligit, quia « legere, et non intelligere, negligere est », ut dicit Cato *(in Rudiment.):* sed ad lectorem, qui est quasi infimus ordo, pertinet vetus Testamentum legere, ut in litera dicitur *(4. Dist. 24.);* ergo ad eum pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum, et multo fortius ad alios superiores ordines.

Sed contra est, quod multi promoventur ad sacerdotium, qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis; ergo videtur, quod talis scientia non requiratur.

Praeterea. In Vitis Patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimae vitae; ergo non requiritur praedicta scientia in ordinandis.

Respondeo dicendum, quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit directio rationis: unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia, quod sufficiat ad hoc quod dirigatur in actu ordinis illius: et ideo talis scientia requiritur in eo, qui debet ad ordines promoveri, et non ut universaliter in tota sacra Scriptura sit instructus, sed plus, vel minus, secundum quod ad plura, vel pauciora se ejus officium extendit; scilicet ut illi qui aliis praeponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quae ad doctrinam fidei, et morum pertinent; et alii sciant ea quae ad executionem sui ordinis spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet *duos* actus: *unum* principalem supra corpus Christi verum, et *alterum* secundarium supra corpus Christi mysticum: *secundus* autem actus dependet a *primo,* sed non convertitur; et ideo ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum; sicut religiosi, quibus cura animarum non committitur: et a talium ore lex non requiritur, sed solum quod sacramenta conficiant: et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant, quod ea quae ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum, qui est supra corpus Christi mysticum; et a talium ore populus legem requirit: unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quaestiones legis (quia in his debet ad superiores recursus haberi), sed ut sciant ea quae populus debet credere, et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet episcopos, pertinet, ut etiam ea quae difficultatem in lege facere possunt, sciant, et tanto magis, quando in majori gradu collocantur.

Ad secundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, et spe non est intelligenda talis, quae sufficiat ad probandum, quae fidei, vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciant in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacrae Scripturae populo (quia hoc est superiorum ordinum), sed solum pronuntiare; et ideo ab eo non exigitur, quod tantum habeat de scientia, qua sacram Scripturam intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat: et quia talis scientia de facili addiscitur, et a multis, ideo probabiliter aestimari po-

test, quod ordinatus talem scientiam acquiret, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

ARTICULUS III. 147

UTRUM EX MERITO VITAE ALIQUIS GRADUS ORDINIS CONSEQUATUR.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod ex ipso merito vitae aliquis gradus ordinis consequatur, quia, sicut dicit Chrysost. *(hom. 43. in op. imperf. parum a princ.)*, «non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos»: sed ex merito vitae aliquis efficitur sanctus; ergo et sacerdos, et multo fortius alios ordines habens.

2. PRAETEREA. In rebus naturalibus ex hoc ipso aliqua in gradu superiori collocantur, quod Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut dicit Dionysius cap. 4. Ecclesiast. Hierar. *(parum a med.)*: sed ex merito sanctitatis, et scientiae aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens; ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

SED CONTRA. Sanctitas semel habita potest amitti: sed ordo semel habitus nunquam amittitur; ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

RESPONDEO dicendum, quod causa debet esse proportionata suo effectui; et ideo sicut in Christo, a quo descendit gratia in omnes homines, oportet, quod sit gratiae plenitudo; ita in ministris Ecclesiae, quorum non est dare gratiam, sed gratiae sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc, quod habent gratiam, sed ex hoc, quod participant aliquod gratiae sacramentum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantum ad rationem interpretationis, secundum quod sacerdos idem est, quod *sacra dans:* sic enim quilibet justus, inquantum sacramenta alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet: non autem loquitur secundum nominis significationem; est enim hoc nomen *sacerdos* institutum ad significandum eum, qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

AD SECUNDUM dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia, secundum quod in ea agere possunt ex forma sua, et ideo ex hoc ipso quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur: sed ministri Ecclesiae non proponuntur aliis, ut eis ex propriae sanctitatis virtute aliquid tribuant (quia hoc solius Dei est), sed sicut ministri, et quodammodo instrumenta illius effluxus, qui fit a capite in membra: et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

ARTICULUS IV. 148

UTRUM PROMOVENS INDIGNOS AD ORDINES PECCET.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod promovens indignos ad ordines non peccet, quia episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis: sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis a sanctis describitur; ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sit excusabilis.

2. PRAETEREA. Ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium: sed quandoque illi qui non habent scientiam, vel sanctitatem vitae, possunt esse utiles ad gu-

bernationem temporalium, vel propter potentiam saecularem, vel propter industriam naturalem; ergo videtur, quod tales sine peccato possent promoveri.

3. Praeterea. Quilibet tenetur peccatum vitare, quantum potest; si ergo episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum, an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fiat diligens inquisitio de moribus, et scientia eorum; quod non videtur alicubi observari.

Sed contra. Pejus est promovere malos ad sacra ministeria, quam jam promotos non corrigere: sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios suos de malitia eorum; unde *cadens retrorsum mortuus est,* ut dicitur 1. Reg. 4.; ergo non sine peccato evadit, qui indignos promovet.

Praeterea. Spiritualia temporalibus sunt praeponenda in Ecclesia: sed mortaliter peccaret, qui res Ecclesiae temporales scienter sub periculo poneret; ergo multo fortius, qui poneret res spirituales sub periculo: sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet, quia « cujus vita despicitur », ut dicit Gregor. *(hom. 12. in Evang. a princ.),* « restat, ut ejus praedicatio contemnatur », et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita; ergo indignos promovens mortaliter peccat.

Respondeo dicendum, quod a Domino *(Luc. 12.)* describitur fidelis servus, qui constitutus est *supra familiam suam, ut det illis tritici mensuram;* et ideo infidelitatis reus est, qui alicui supra mensuram ejus divina tradit: hoc autem facit, quicumque indignos promovet, et ideo crimen mortale committit, quasi summo Domino infidelis, et praecipue cum hoc in detrimentum Ecclesiae vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur: esset enim infidelis terreno domino, qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni expellerentur. Et si non possent tot ministri inveniri, quot modo sunt, melius esset habere paucos ministros bonos, quam multos malos, ut dicit beatus Clemens *(epist. 2. ad Jacob. fratr. Dom. ante med. Concil.).*

Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt quaerenda, nisi propter spiritualia: unde omne commodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni, propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur, quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse: sed etiam exigitur amplius, ut secundum mensuram ordinis, vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum; et hoc est quod Apostolus dicit 1. Tim. 5.: *Manus cito nemini imposueris.*

ARTICULUS V. 149

UTRUM ALIQUIS IN PECCATO EXISTENS POSSIT SINE PECCATO ORDINE SUSCEPTO UTI.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti, quia peccat, si non utatur, cum ex officio teneatur; si ergo utendo peccat, non potest peccatum vitare; quod est inconveniens.

2. PRAETEREA. « Dispensatio est juris relaxatio »; ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. PRAETEREA. Quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter; si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter, qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit; quod videtur absurdum.

4. PRAETEREA. Si utendo ordine suo peccat, ergo quilibet actus ordinis, quem facit, est peccatum mortale: et ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata mortalia committat; quod valde durum videtur.

SED CONTRA est, quod Dionys. in epist. ad Demophilum *(quae est 8. a med.)* dicit: « Talis (scilicet qui non est illuminatus) audax videtur, sacerdotalibus manum apponens; et non timet, neque verecundatur divina praeter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare, quae ipse in seipso cognovit; et decipere aestimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet ipsius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa Christiformiter enuntiare »; ergo sacerdos est quasi blasphemus, et deceptor, qui indigne suum ordinem exequitur, et sic mortaliter peccat; et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Praeterea. Sanctitas vitae requiritur in suscipiente ordinem, ut sit idoneus ad exequendum: sed peccat mortaliter, qui cum peccato mortali ad ordines accedit; ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

RESPONDEO dicendum, quod lex praecipit *(Deut. 16.)*, ut homo *juste ea, quae justa sunt, exequatur:* et ideo quicumque hoc, quod sibi competit ex ordine, facit indigne, quod justum est, injuste exequitur, et contra praeceptum legis facit: ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indigne illud faciat; unde patet, quod mortaliter peccat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non est perplexus, ut necessitatem peccandi habeat; quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare, ex quo obligabatur ad ordinis executionem.

AD SECUNDUM dicendum, quod jus naturale est indispensabile: hoc autem est de jure naturali, ut homo sancta sancte pertractet; et contra hoc nullus potest dispensare.

AD TERTIUM dicendum, quod quamdiu minister Ecclesiae, qui est in peccato mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta ejus subditus recipere debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen praeter necessitatis articulum non esset tutum, quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia, quod ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo a divina gratia emundatur.

AD QUARTUM dicendum, quod quandocumque homo exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiae, in peccato mortali existens, mortaliter peccat, et toties, quoties hujusmodi actum facit, quia, ut Dionys. dicit cap. 1. Ecclesiast. Hierarch. *(sub fin.)*, « immundis nec symbola (idest sacramentalia signa) tangere fas est »; unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingerent, vel exequerentur in illo casu, in quo etiam laicis liceret; sicut si baptizarent in aliquo articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terram projectum colligerent.

QUAESTIO XXXVII.

DE DISTINCTIONE ORDINUM, ET EORUM ACTIBUS, ET CHARACTERIS IMPRESSIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consequenter agendum est de distinctione ordinum, et eorum actibus, et characteris impressione.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum ordo debeat in plures distingui.
Secundo. Quot sint.
Tertio. Utrum debeant distingui per sacros, et non sacros.
Quarto. Utrum actus ordinum convenienter in litera assignentur.
Quinto. Quando ordinum characteres imprimantur.

ARTICULUS I. 150

UTRUM DEBEANT PLURES ORDINES DISTINGUI.

(S. Thom. 4. Dist. 24. q. 2. art. 1. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non debeant plures ordines distingui: quanto enim aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata: sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, inquantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios; cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura, quae recipiant praedicationem totius, nec hoc sacramentum debet in plures ordines distingui.

2. Praeterea. Si dividitur, aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas: non autem in partes integrales; quia sic non reciperent praedicationem totius; ergo est divisio in partes subjectivas: sed partes subjectivae recipiunt in plurali praedicationem generis remoti, sicut generis proximi; sicut homo, et asinus sunt plura animalia, et plura corpora animata; ergo et sacerdotium, et diaconatus, sicut sunt plures ordines, ita sunt plura sacramenta; cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Praeterea. Secundum Philos. 8. Ethic. *(cap. 10.)*, « regimen, in quo unus tantum principatur, est nobilius regimen communitatis quam aristocratia, qua diversi in diversis officiis constituuntur »: sed regimen Ecclesiae debet esse nobilissimum; ergo non deberet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus, sed tota potestas deberet apud unum residere; et sic deberet esse tantum unus ordo.

Sed contra. Ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum Apostolum *(Rom. 12. 1. Cor. 12. Ephes. 1. et Colos. 1.)*: sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia; ergo et in Ecclesia debent esse diversi ordines.

Praeterea. Ministerium novi Testamenti est dignius, quam veteris, ut patet 2. Corinth. 3.: sed in veteri Testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitate sanctificabantur; ergo et in novo Testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed ministri eorum; et ita oportet, quod sint plures ordines.

Respondeo dicendum, quod ordinum multitudo est inducta in Ecclesia propter *tria: primo* quidem propter Dei sapientiam commendandam, quae in distinctione rerum ordinata maxime relucet, tam in naturalibus, quam in spiritualibus, quod significatur in hoc, quod regina *Saba videns ordinem ministrantium Salomoni, non habebat ultra spiritum (3. Reg. 10.)*, deficiens in admiratione sapientiae illius: *secundo* ad subveniendum humanae infirmitati; quia per unum non poterant omnia, quae ad divina mysteria pertinebant, expleri sine magno gravamine; et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia; et hoc patet per hoc quod Dominus Numer. 11. dedit Moysi septuaginta senes in adjutorium: *tertio*, ut via proficiendi hominibus amplior detur, dum plures in diversis officiis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores, quo « nihil est divinius », ut Dionysius dicit *(cap. 3. Eccl. Hierarch. circ. med.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos: sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos; et ideo secundum diversitatem actuum oportet quod ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiae distinguuntur per actus.

Ad secundum dicendum, quod divisio ordinis non est totius integralis in suas partes, neque totius universalis, sed totius potestativi; cujus haec est natura, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius: et ita est hic; tota enim plenitudo sacramenti hujus est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quaedam participatio ordinis. Et hoc significatum est in hoc quod Dominus dixit *(Num. 11.)* Moysi: *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis, ut sustineant tecum onus populi;* et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excluduntur ministrorum potestates, quae sunt participationes quaedam regiae potestatis: et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

ARTICULUS II. 151

UTRUM SINT SEPTEM ORDINES.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint septem ordines. ordines enim Ecclesiae ordinantur ad actus hierarchicos, sed *tres* tantum sunt actus hierarchici, scilicet *purgare, illuminare,* et *perficere,* secundum quos Dionysius distinguit tres ordines in cap. 5. Eccl. Hierar. *(inter princ. et med.)*; ergo non sunt septem.

2. Praeterea. Omnia sacramenta habent efficaciam, et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem apostolorum ejus: sed in doctrina Christi, et apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris, et diaconis; ergo videtur, quod non sint alii ordines.

3. Praeterea. Per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum: sed alia sacramenta non sunt nisi sex; ergo debent esse tantum sex ordines.

4. SED CONTRA. Videtur, quod debeant esse plures, quia quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis: sed potestas hierarchica est altiori modo in angelis, quam in nobis, ut Dionysius dicit *(cap. 1. Eccles. Hierarch. circ. med.)*; cum ergo in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesia, vel plures.

5. PRAETEREA. Prophetia psalmorum est nobilior inter omnes prophetias: sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum; ergo et ad pronuntiandum psalmos deberet esse alius ordo; et praecipue cum in Decr. *(Dist. 21. cap.: Cleros)* psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

RESPONDEO dicendum, quod *quidam* sufficientiam ordinum assumunt per quandam adaptationem ad gratias gratis datas, de quibus habetur 1. Corinth. 12. Dicunt enim, quod *sermo sapientiae* competit episcopo, quia ipse aliorum ordinator est; quod ad sapientiam pertinet: *sermo scientiae* sacerdoti, quia debet habere clavem scientiae: *fides* diacono, qui praedicat Evangelium: *opera virtutum* subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiae: *interpretatio sermonum* acolytho; quod significatur in lumine quod defert: *gratia sanitatum* exorcistae: *genera linguarum* psalmistae: *prophetia* lectori: *discretio spirituum* ostiario, qui quosdam repellit, et quosdam admittit. Sed hoc nihil est, quia gratiae gratis datae non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem; dicitur enim 1. Corinth. 12.: *Divisiones gratiarum sunt;* et iterum ponuntur quaedam, quae ordines non sunt, scilicet episcopatus, et psalmistatus. Et ideo *alii* assignant secundum quandam assimilationem ad coelestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundum *purgationem, illuminationem,* et *perfectionem.* Dicunt enim, quod ostiarius *purgat* exterius, segregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolythus, quia per lumen, quod portat, significat se interiores tenebras pellere; et utroque modo exorcista, quia diabolum, quem expellit, utroque modo perturbat; sed *illuminatio,* quae fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores; quantum ad apostolicam fit per subdiaconos; quantum ad evangelicam per diaconos fit: sed *perfectio* communis, utpote quae est poenitentiae, et baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem, excellens vero per episcopum, ut consecratio sacerdotum, et virginum; sed excellentissima per summum pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est; tum quia ordines coelestis hierarchiae non distinguuntur per praedictas actiones hierarchicas, cum quaelibet cuilibet ordinum convenit; tum quia, secundum Dionys. *(cap. 5. Eccles. Hierarch. ante med.),* solis episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus. Et ideo *alii* appropriant ordines septem donis; ut sacerdotio respondeat donum sapientiae, quae nos pane vitae, et intellectus cibat, sicut sacerdos nos pane coelesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat a malis; et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur. Et ideo aliter dicendum, quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est « sacramentum sacramentorum », ut Dionysius dicit *(cap. 3. Eccles. Hierarch. in princ.);* sicut enim templum, et altare, et vasa, et vestes, ita et ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent: et haec consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam, quia potestas ordinis *aut* est ad consecrationem ipsius Eucharistiae, *aut* ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiae. Si *primo* modo, sic est ordo sacer-

dotum, et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, accipientes potestatem conficiendi corpus, et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est *vel* in ordine ad ipsum sacramentum, *vel* in ordine ad suscipientes. Si *primo* modo, sic est *tripliciter: primo* enim est ministerium, quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, sed non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad diaconum; unde in litera *(4. Dist. 24.)* dicitur, quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus, quae aguntur in sacramentis Christi; unde et ipse Christi sanguinem dispensat: *secundo* est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti; et hoc pertinet ad subdiaconos; unde dicitur in litera *(ibid.)*, quod vasa corporis, et sanguinis Domini portant, et oblationem in altari ponunt; et ideo accipiunt calicem de manu episcopi, sed vacuum, cum ordinantur: *tertio* est ministerium ordinatum ad praesentandum materiam sacramenti; et hoc competit acolytho; ipse enim, ut in litera *(ibid.)* dicitur, urceolum cum vino, et aqua praeparat, unde accipit urceolum vacuum. Sed ministerium ad praeparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos, quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta percipienda idonei. *Triplex* autem est genus immundorum, secundum Dionysium *(loc. sup. cit.): quidam* enim sunt omnino infideles credere nolentes; et hi totaliter etiam a visione divinorum, et a coetu fidelium arcendi sunt; et hoc pertinet ad ostiarios: *quidam* autem sunt volentes credere, sed nondum instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum, et ideo prima rudimenta doctrinae fidei, scilicet vetus Testamentum eis legendum committitur: *quidam* vero sunt fideles, et instructi, sed impedimentum habentes ex daemonis potestate, scilicet energumeni; et ad hoc ministerium est ordo exorcistarum: et sic patet ratio, et numeri, et gradus ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de ordinibus, non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur; et ideo secundum actiones illas *tres* ordines distinguit: quorum *primus* habet omnes tres, scilicet episcopus: *secundus* habet duas, scilicet sacerdos: sed *tertius* habet unam, scilicet purgare, scilicet ipse diaconus, qui minister dicitur; et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum, et ideo secundum hoc debet numerus ordinum accipi.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium cap. 3. Ecclesiasticae Hierarchiae *(aliquant. a princ.)* ubi dicit: « Ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud proprii ordinis operantur: alii autem sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem, et benedictionis calicem »; nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite, in una diaconi potestate: sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia, quod implicite habet in uno ordine, explicite tradidit in diversis; et secundum hoc dicit Magister in litera *(loc. sup. cit.)* quod Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiae, ad alia autem per consequens: quia etiam alia sacramenta ab eo, quod in hoc sacramento continetur, derivantur; unde non oportet, quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

Ad quartum dicendum, quod angeli differunt specie; et propter hoc in

eis potest esse modus diversus accipiendi divina; ideo etiam diversae hierarchiae in eis distinguuntur: sed in hominibus tantum est una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina, qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium: et ideo distinctio ordinum in angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos, sed solum per comparationem ad hierarchicas actiones, quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis: et secundum hoc nostri ordines eis respondent, quia in nostra hierarchia sunt tres ordines secundum tres hierarchicas actiones distincti, sicut in qualibet hierarchia una angelorum.

Ad quintum dicendum, quod psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum; quia enim psalmi cum cantu pronunciantur, ideo dicitur psalmista, cantor: cantor autem non est nomen ordinis specialis, tum quia cantare pertinet ad totum chorum, tum quia non habet aliquam specialem relationem ad Eucharistiae sacramentum: quia tamen officium quoddam est, inter ordines largo modo acceptos aliquando computatur.

ARTICULUS III. 152

UTRUM ORDINES DEBEANT DISTINGUI PER SACROS, ET NON SACROS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ordines non debeant distingui per sacros, et non sacros: omnes enim ordines sacramenta quaedam sunt: sed omnia sacramenta sunt sacra; ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Praeterea. Secundum ordines Ecclesiae non deputatur aliquis nisi ad divina officia: sed omnia talia sunt sacra; ergo et omnes ordines sunt sacri.

Sed contra est, quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum: sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum; ergo non sunt sacri ordines.

Respondeo dicendum, quod ordo sacer dicitur *dupliciter: uno modo* secundum se; et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam: *alio modo* ratione materiae, circa quam habet aliquem actum; et sic ordo sacer dicitur, qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt *tres* tantum ordines sacri, scilicet *sacerdotium*, et *diaconatus*, qui habent actum circa corpus Christi, et sanguinem consecratum, et *subdiaconatus*, qui habet actum circa vasa consecrata; et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint, qui sancta tractant.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV. 153

UTRUM ACTUS ORDINUM CONVENIENTER IN LITERA ASSIGNENTUR.

(S. Thom. 4. Dist. 24. q. 2. art. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod actus ordinum inconvenienter in litera assignentur *(4. Dist. 24.)*, quia per absolutionem praeparatur aliquis ad corpus Christi sumendum: sed praeparatio suscipientium sacramentum pertinet ad inferiores ordines; ergo inconvenienter absolutio a peccatis inter actus ponitur sacerdotis

2. Praeterea. Homo per baptismum est immediate Deo configuratus, characterem configurantem suscipiens: sed orare, et offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati; ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

3. Praeterea. Diversorum ordinum diversi sunt actus: sed oblationes in altari ponere, et epistolam legere ad subdiaconum pertinet: crucem etiam ferunt subdiaconi coram papa; ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Praeterea. Eadem veritas continetur in veteri, et novo Testamento: sed legere vetus Testamentum est lectorum; ergo eadem ratione et legere novum, et non diaconorum.

5. Praeterea. Apostoli nihil aliud praedicaverunt, quam Evangelium Christi, ut patet Rom. 1.: sed doctrina apostolorum committitur subdiaconis enuntianda; ergo et doctrina Evangelii.

6. Praeterea. Secundum Dionysium *(cap. 5. Eccles. Hierarch. ante med.)*, quod est superioris ordinis, non debet inferiori convenire: sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum; ergo non debet acolythis attribui.

7. Praeterea. Actus spirituales debent corporalibus praeeminere: sed acolythus non habet nisi actum corporalem; ergo exorcista non habet actum spiritualem pellendi daemones, cum sit inferior.

8. Praeterea. Quae magis conveniunt, juxta se ponenda sunt: sed legere vetus Testamentum maxime debet convenire cum lectione novi Testamenti, quae competit superioribus ministris; ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi; et praecipue cum lumen corporale, quod acolythi deferunt, significet lumen spiritualis doctrinae.

9. Praeterea. In quolibet actu ordinis specialis [*al.* spiritualis] debet esse aliqua vis spiritualis [*al.* specialis] quam habeant ordinati prae aliis: sed in apertione, et clausione ostiorum non habent aliam potestatem ostiarii, quam alii homines; ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

Respondeo dicendum, quod, cum consecratio, quae fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum Eucharistiae, ut dictum est *(art. praec. et art. 2. huj. q. ad 3.)*, ille est principalis actus uniuscujusque ordinis, secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiae sacramentum. Et secundum hoc etiam unus ordo est alio eminentior, secundum quod unus actus magis de proximo ad praedictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad Eucharistiae sacramentum, quasi dignissimum, multa ordinantur, ideo non est inconveniens, ut praeter principalem actum, etiam multos actus unus ordo habeat, et tanto plures, quanto est eminentior, quia virtus, quanto est superior, tanto ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* est praeparatio suscipientium sacramentum: *quaedam* remota; et haec per ministros efficitur: *quaedam* proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum dispensationem [*al.* susceptionem]; et haec pertinet ad sacerdotes, quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam, et recipit formam; et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc, quod a peccatis purgatur, ideo omnium sacramentorum, quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, poenitentiae, et extremae unctionis.

Ad secundum dicendum quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur *dupliciter: uno modo* ex parte unius personae tantum, sicut facere orationes singulares, et vovere, et hujusmodi; et talis actus competit cuilibet baptizato:

alio modo ex parte totius Ecclesiae; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiae, qui consecrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod oblationes a populo oblatae per sacerdotem offeruntur; et ideo *duplex* ministerium circa oblationes est necessarium: *unum* ex parte populi; et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo, et altari imponit, vel offert diacono: *aliud* ex parte sacerdotis; et hoc diaconi est, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti: et in hoc est actus principalis utriusque ordinis; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur: similiter etiam crucem ferre; et hoc secundum consuetudinem aliquarum Ecclesiarum; quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

Ad quartum dicendum, quod doctrina est remota praeparatio ad sacramentum suscipiendum; et ideo pronuntiatio doctrinae ministris committitur: sed doctrina veteris Testamenti adhuc est magis remota, quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris; et ideo novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur; vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testamenti perfectior est, quam Dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per apostolos; et ideo Evangelium diaconis, epistola subdjaconis committitur.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod acolythi habent actum super urceolum tantum, non supra ea quae in urceolo continentur: sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo, quia utitur aqua, et vino ad ponendum in calice, et aquam iterum manibus sacerdotis praebet: et diaconus, sicut et subdiaconus, solum actum habet super calicem, non super contenta, sed sacerdos super contenta; et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum: et sic est quaedam connexio in ordinibus.

Ad septimum dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum, quam exorcistae actus, quamvis sit aliquo modo spiritualis; quia acolythi habent ministerium super vasa, in quibus materia sacramenti continetur, quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem: et ideo inter omnes ordines minores ordo acolythorum superior est.

Ad octavum dicendum, quod actus acolythorum se habet propinquius ad actus principales superiorum ministrorum, quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolythus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat, lumen portans; sed lector recitando figuras alias: ideo acolythus est superior. Similiter etiam exorcista, quia sicut se habet actus lectoris ad actum secundarium diaconi, et subdiaconi, ita se habet actus exorcistae ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare, et absolvere, per quem totaliter homo a servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus, quia sacerdoti quantum ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantum tres superiores ordines; sed quantum ad actum ejus secundarium, qui est absolvere, et ligare, cooperantur superiores, et inferiores.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, quod in susceptione ordinis ostiario datur quaedam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut in Christo fuit, quando ejecit vendentes de templo: sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam, quam ad gratiam sacramenti. Et ideo dicendum, quod suscipit potestatem, ut ex officio hoc agere possit; quamvis etiam ab aliis fieri possit, sed non ex officio. Et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possint per alios licite fieri, quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium; sicut etiam in domo non consecrata potest dici missa, quamvis consecratio Ecclesiae ad hoc ordinetur, ut in ea missa dicatur.

ARTICULUS V. 154

UTRUM SACERDOTI CHARACTER IMPRIMATUR IN IPSA CALICIS PORRECTIONE.

(S. Thom. ubi sup. art. 3. q. un.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod sacerdoti character non imprimatur in ipsa calicis porrectione, quia consecratio sacerdotis fit cum quadam unctione, sicut et confirmatio: sed in confirmatione in ipsa unctione imprimitur character; ergo etiam in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

2. Praeterea. Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem, quando dixit: *Accipite Spiritum Sanctum.: quorum remiseritis peccata,* etc. Joan. 20.: sed Spiritus Sanctus datur per manus impositionem; ergo et in ipsa manus impositione imprimitur character ordinis.

3. Praeterea. Sicut consecrantur ministri, ita et vestes ministrorum: sed vestes sola benedictio consecrat; ergo et in ipsa benedictione episcopi consecratio sacerdotis efficitur.

4. Praeterea. Sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis; ergo si in datione calicis imprimitur character, eadem ratione et in datione casulae: et sic sacerdos haberet duos characteres; quod falsum est.

5. Praeterea. Ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis, quam ordo subdiaconi: sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti, quam diaconus; quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus; ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsa calicis porrectione.

6. Praeterea. Acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis, per hoc quod habet actum super urceolum, quam per hoc quod habet actum super candelabrum. sed magis imprimitur character in acolythis, quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum, quia nomen acolythi cerei portationem significat; ergo in sacerdote non imprimitur character, quando calicem accipit.

Sed contra. Principalis actus ordinis sacerdotis est consecrare corpus Christi: sed ad hoc datur illi potestas in calicis porrectione; ergo tunc imprimitur character.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. ad 1.),* ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam; unde episcopus in collatione ordinum *duo* facit: *praeparat* enim ordinandos ad ordinis susceptionem: et ordinis potestatem *tradit.* Praeparat quidem, et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut

idonei sint ad potestatem accipiendam; quae quidem praeparatio in *tribus* consistit, scilicet *benedictione, manus impositione,* et *unctione.* Per benedictionem divinis obsequiis mancipantur, et ideo benedictio omnibus datur; sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sunt idonei: et ideo solis diaconis, et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum; quamvis uni sicut principali, et alteri sicut ministro: sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur, et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt; sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem, et patena, quae continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc, quod datur eis aliquid, quod ad proprium actum pertinet; et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus, et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem, et ideo character ibi non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione, et unctione: sed in ordine sacerdotali aliter est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod Dominus discipulis dedit potestatem sacerdotalem, quantum ad principalem actum, ante passionem in coena, quando dixit: *Accipite, et manducate;* unde subjunxit: *Hoc facite in meam commemorationem (Luc. 22.):* sed post resurrectionem dedit eis potestatem sacerdotalem, quantum ad actum secundarium, qui est ligare, et solvere.

Ad tertium dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipentur, et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio: sed aliter est de ordinatis, ut ex dictit patet *(in corp. art.).*

Ad quartum dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem, quae in eo requiritur ad actum potestatis exequendum: et ideo nec sacerdoti, nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

Ad quintum dicendum, quod potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi, et sacerdotis: sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi, subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus Christi in vase contentum. Unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patena, et dispensare sanguinem cum calice; et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiae; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium tantum, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum: et in hac potestate intelligitur alia, et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

Ad sextum dicendum, quod principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo, quam quo ministrat in candelabro; quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, et magis proprius ei; et ideo in datione urceoli imprimitur acolytho character, virtute verborum ab episcopo prolatorum.

QUAESTIO XXXVIII.

DE CONFERENTIBUS HOC SACRAMENTUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conferentibus noc sacramentum.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo. Utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre.

Secundo. Utrum haereticus, vel quicumque alius ab Ecclesia praecisus possit hoc sacramentum conferre.

ARTICULUS I. 155

UTRUM TANTUM EPISCOPUS ORDINIS SACRAMENTUM CONFERAT.

(S. Thom. 4. Dist. 25. q. 1. art. 1.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non tantum episcopus ordinis sacramentum conferat, quia manus impositio ad consecrationem aliquid facit: sed sacerdotibus, qui ordinantur, non solum episcopus manus imponit, sed etiam sacerdotes adstantes; ergo non solum episcopus confert ordinis sacramentum.

2. PRAETEREA. Tunc unicuique datur potestas ordinis, quando id ei exhibetur, quod ad actum sui ordinis pertinet: sed subdiaconis datur urceolus cum aqua, mantili, et manutergio ab archidiacono: similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus; ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

3. PRAETEREA. Illa quae sunt ordinis, non possunt alicui committi, qui non habet ordinem: sed conferre ordines minores committitur aliquibus, qui non sunt episcopi, sicut presbyteris cardinalibus; ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4. PRAETEREA. Cuicumque committitur principale, committitur et accessorium: sed ordinis sacramentum ordinatur ad Eucharistiam, sicut accessorium ad principale; cum ergo sacerdos consecret Eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. PRAETEREA. Plus distat sacerdos a diacono, quam episcopus ab episcopo: sed episcopus potest consecrare episcopum; ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

SED CONTRA. Nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines, quam vasa sacra: sed consecratio vasorum pertinet ad solum episcopum; ergo multo fortius consecratio ministrorum.

Praeterea. Sacramentum ordinis est excellentius, quam confirmationis: sed solus episcopus confirmat; ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

Praeterea. Virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur: sed virgines benedicere est solius episcopi; ergo multo magis solus ipse potest aliquos ordinare.

Respondeo dicendum, quod potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum, sicut politica, quae conjectat bonum commune, ad inferiores artes, et virtutes, quae conjectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet *(q. 37. art. 1. in corp. et ad 3.)*. Politica autem ponit, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 2. a princ.)*, legem inferioribus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum, et qualiter; et ideo ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare: unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur, et ideo ipse etiam solus virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae, cujus cura ipsi principaliter committitur; ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat; et vasa, quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut et officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab illo, qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege.

Ad primum ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet *(art. praec.)*, sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei; et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes manus cum episcopo imponunt eis, qui in sacerdotes promoventur, sed diaconis solus episcopus.

Ad secundum dicendum, quod quia archidiaconus est quasi princeps ministerii, ideo omnia, quae ad ministerium pertinent, ipse tradit, sicut cereum, quo acolythus diacono servit ante eum ad Evangelium, ipsum portando, et urceolum, quo servit subdiacono: et similiter dat subdiacono ea, quibus superioribus ordinibus servit. Sed tamen in illis non consistit principalis actus subdiaconi, sed in hoc quod cooperatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab episcopo: sed acolythus accipit characterem ex verbis episcopi in hoc, quod accipit praedicta ab archidiacono, et magis in acceptione urceoli, quam candelabri: unde non sequitur, quod archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quod papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non episcopo ea, quae ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi: et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines, et confirmare, non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum papa non habet majorem potestatem, quam simplex sacerdos.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sacramentum Eucharistiae sit maximum sacramentum in se, tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum; et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed et completio potestatis; et quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus, ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

ARTICULUS II. 156

UTRUM HAERETICI, ET AB ECCLESIA PRAECISI POSSINT ORDINES CONFERRE.

(S. Thom. 4. Dist. 25. q. 1. art. 2. et Mag. Dist. ead.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod haeretici, et ab Ecclesia praecisi non possint ordines conferre: majus est enim conferre ordines, quam aliquem absolvere, vel ligare: sed haereticus non potest absolvere, vel ligare; ergo nec ordines conferre.

2. PRAETEREA. Sacerdos ab Ecclesia separatus conficere potest, quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc potest: sed episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione; ergo non est necesse, quod episcopalis potestas remaneat in eo post separationem ejus ab Ecclesia.

3. PRAETEREA. In nulla communitate ille qui a communitate expellitur, potest officia communitatis disponere: sed ordines sunt quaedam officia Ecclesiae; ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

4. PRAETEREA. Sacramenta habent efficaciam ex passione Christi: sed haereticus non continuatur passioni Christi, neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem Ecclesiae, cum sit ab Ecclesia separatus; ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. PRAETEREA. In ordinis collatione exigitur benedictio: sed haereticus non potest benedicere; quinimo benedictio sua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in litera inductas *(4. Dist. 25.)*; ergo non potest ordines conferre.

SED CONTRA est, quod aliquis episcopus in haeresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur; ergo non amisit potestatem, quam habebat, ordines conferendi.

Praeterea. Major est potestas conferendi ordines, quam potestas ordinum: sed potestas ordinum non amittitur propter haeresim, vel aliquid hujusmodi; ergo nec potestas conferendi ordines.

Praeterea. Sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interius operante: sed nulla ratione aliquis ab Ecclesia praecisus amittit baptizandi potestatem; ergo nec ordines conferendi.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc ponuntur in litera *(loc. cit.)* quatuor opiniones: *quidam* enim dixerunt, quod haeretici, quamdiu ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi, non autem postquam fuerint ab Ecclesia praecisi; similiter nec degradati, et alii hujusmodi: et haec est *prima* opinio. Sed hoc non potest esse, quia omnis potestas, quae datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, re ipsa durante; sicut nec ipsa consecratio annullari, quia etiam altare, vel chrisma semel consecrata perpetuo consecrata manent; unde cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesia praecidatur. Et ideo *alii* dixerunt, quod praecisi ab Ecclesia, qui in Ecclesia episcopalem potestatem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi, et promovendi; sed promoti ab eis hoc non habent; et haec est *quarta* opinio. Sed hoc etiam non potest esse, quia si illi qui fuerunt in Ecclesia promoti, retinent potestatem, quam acceperunt,

patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt; ideo vere tribuunt omnem potestatem, quae cum consecratione datur: et sic ordinati ab eis, vel promoti habent eamdem potestatem, quam ipsi. Et ideo *alii* dixerunt, quod etiam praecisi ab Ecclesia possunt ordines conferre, et alia sacramenta; dummodo formam debitam, et intentionem servent, et quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantum ad ultimum, qui est collatio gratiae: et haec est *secunda* opinio. Sed hoc etiam non potest stare, quia ex hoc ipso quod aliquis haeretico praeciso ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat; et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi forte in baptismo in articulo necessitatis. Et ideo *alii* dicunt, quod vera sacramenta conferunt; sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiae: et haec est *tertia* opinio, quae vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus absolutionis non est aliud, quam remissio peccatorum, quae per gratiam fit; et ideo haereticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre: et iterum quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesia praecisus.

Ad secundum dicendum, quod in promotione ipsius episcopi datur ei potestas, quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum: et tamen indelebiliter manet, sicut character, quia per consecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quod illi qui promoventur ab haereticis, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare, ratione illa, quam objectio tangit.

Ad quartum dicendum, quod per fidem Ecclesiae continuantur passioni Christi; quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in ea secundum formam Ecclesiae, quam servant.

Ad quintum dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUAESTIO XXXIX.

DE IMPEDIMENTIS HUJUS SACRAMENTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimentis hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum sexus foemineus impediat hujus sacramenti susceptionem.
Secundo. Utrum carentia usus rationis.
Tertio. Utrum servitus.
Quarto. Utrum homicidium.
Quinto. Utrum illegitima nativitas.
Sexto. Utrum defectus membrorum.

ARTICULUS I. 157

UTRUM SEXUS FOEMINEUS IMPEDIAT ORDINIS SUSCEPTIONEM.

(S. Thom. ubi sup. q. 2. art. 1. et 2.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod sexus foemineus non impediat ordinis susceptionem, quia officium prophetae est majus, quam officium sacerdotis, quia propheta est medius inter Deum, et sacerdotes, sicut sacerdos inter Deum, et populum: sed prophetae officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet 4. Reg. 22.; ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

2. PRAETEREA. Sicut ordo ad quandam eminentiam pertinet, ita et praelationis officium, et martyrium, et religionis status: sed praelatio committitur mulieribus in novo Testamento, ut patet de abbatissis, et in veteri, ut patet de Debbora, quae judicavit Israël, Judic. 4.; competit etiam eis martyrium, et religionis status; ergo et ordo Ecclesiae.

3. PRAETEREA. Ordinum potestas in anima fundatur: sed sexus non est in anima; ergo diversitas sexus non facit distinctionem in receptione ordinum.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. ad Timoth. 2.: *Mulierem in Ecclesia docere non permitto, nec dominari in virum.*

Praeterea. In ordinandis praeexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti: sed corona, vel tonsura non competit mulieribus, ut patet 1. ad Corinth. 11.; ergo nec ordinum susceptio.

RESPONDEO dicendum, quod *quaedam* requiruntur in recipiente sacramentum, quasi de necessitate sacramenti; quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum, neque rem sacramenti: *quaedam* vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti, propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo, quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum, non solum *secundo* modo, sed etiam *primo:* unde etsi mulieri exhibeantur omnia, quae in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit, quia cum sacramentum sit signum in eis, quae in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei, sicut dictum est *(q. 32. art. 2.)* in extrema unctione requiri, quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum igitur in sexu foemineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt, quod sexus virilis est de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti, quia etiam in Decretis *(cap.: Mulieres, Dist. 32. et cap.: Diaconissam, 27. q. 1.)* fit mentio de diaconissa, et presbytera: sed diaconissa ibi dicitur, quae in aliquo actu diaconi participat, scilicet quae legit homilias in Ecclesia: presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prophetia non est sacramentum, sed Dei donum; unde ibi non exigitur significatio, sed solum res: et quia secundum rem in his quae sunt animae, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris, ideo donum prophetiae, et alia hujusmodi potest recipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM, et TERTIUM. De abbatissis tamen dicitur, quod non habent praelationem ordinariam, sed quasi ex commissione, propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debbora autem in temporalibus praefuit, non in sacerdotalibus; sicut et nunc possunt mulieres temporaliter dominari.

ARTICULUS II. 158

UTRUM PUERI, ET CARENTES USU RATIONIS ORDINES POSSINT SUSCIPERE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod pueri, et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere, quia, ut in litera dicitur *(4. Dist. 25.)*, sacri canoni in suscipientibus ordines certum, et determinatum tempus statuerunt aetatis: sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum; ergo, etc.

2. PRAETEREA. Ordinis sacramentum est dignius, quam matrimonium: sed pueri, et alii carentes usu rationis non possunt contrahere matrimonium; ergo nec ordines suscipere.

3. PRAETEREA. Ejus est potentia, cujus est actus, secundum Philosophum in lib. de Somno, et Vigil. *(cap. 1. a princ.)*: sed actus ordinis requirit usum rationis; ergo et ordinum potestas.

SED CONTRA. Illi, qui est ante annos discretionis promotus ad ordines sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet extra, de Cler. per saltum prom.: hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset; ergo puer potest ordines suscipere.

Praeterea. Alia sacramenta, in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, videlicet baptismum, et confirmationem; ergo pari ratione et ordines.

RESPONDEO dicendum, quod per pueritiam, et alios defectus, quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta, quae actum requirunt suscipientis sacramentum, talibus non competunt, sicut poenitentia, matrimonium, et hujusmodi: sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitae sint posteriores, remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta, in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere, et alii qui usu rationis carent: hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate, propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate praecepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipiunt ordinem, quia quamvis tunc non sint idonei ad officia, quae eis committuntur, tamen per assuefactionem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate praecepti, et propter votum continentiae, quod habent annexum, et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis, quod usum rationis habeat. Quidam au-

tem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed horum dictum ratione, vel auctoritate non confirmatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate praecepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est *(in corp. art.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest: sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientium, quod patet ex hoc, quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum, quod ejusdem est actus, et potentia: sed tamen aliquando potentia praecedit, sicut liberum arbitrium, usum suum; et sic est in proposito.

ARTICULUS III. 159

UTRUM SERVITUS IMPEDIAT ALIQUEM A SUSCEPTIONE ORDINIS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod servitus non impediat aliquem a susceptione ordinis: subjectio enim corporalis non repugnat praelationi spirituali: sed in servo est subjectio corporalis; ergo non impeditur, quin possit suscipere praelationem spiritualem, quae in ordine datur.

2. PRAETEREA. Illud quod est occasio humilitatis, non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti: sed servitus est hujusmodi; unde Apostolus consulit, quod si aliquis possit, magis utatur servitute, 1. Corinth. 7.; ergo non debet impedire a promotione ordinis.

3. PRAETEREA. Magis est turpe clericum in servum vendi, quam servum in clericum promoveri: sed licite clericus in servum vendi potest, quia episcopus Nolanus, scilicet Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in Dialog. *(Greg. lib. 3. cap. 1.)* legitur; ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

4. SED CONTRA. Videtur, quod impediat quantum ad necessitatem sacramenti, quia mulier non potest suscipere ordinis sacramentum ratione subjectionis: sed major subjectio est in servo, quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta; ergo et servus hoc sacramentum non potest suscipere.

5. PRAETEREA. Aliquis ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare: sed non potest simul ministrare domino suo carnali, et in spirituali ministerio; ergo videtur, quod non possit ordinem suscipere, quia dominus debet servari indemnis.

RESPONDEO dicendum, quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis, et quia nullus potest alteri dare, quod suum non est, ideo servus, qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri: si tamen promovetur, ordinem suscipit, quia libertas non est de sacramenti necessitate, licet sit de necessitate praecepti; cum non impediat potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus, qui sunt aliis obligati, ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda; et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

AD SECUNDUM dicendum, quod ex multis aliis, quae non praestant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia charitatis spiritu Dei ductus hoc fecit; quod rei eventus probavit, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt a servitute liberati; et ideo non est ad consequentiam trahendum, quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas,* 2. Cor. 3.

Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant; mulier autem ex natura habet subjectionem, sed non servus; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod si est promotus, sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus; si autem eo nesciente, tunc episcopus, et ille qui praesentavit, tenentur domino in duplum, quam sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum; alias si servus habeat peculium, debet seipsum redimere; alioquin redigeretur in servitutem domini sui, non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

ARTICULUS IV. 160

UTRUM PROPTER HOMICIDIUM DEBEAT ALIQUIS AB ORDINIBUS PROHIBERI.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod propter homicidium non debeat aliquis prohiberi a sacris ordinibus, quia ordines nostri sumpserunt initium a Levitarum officio, ut in praecedenti distinctione dictum est *(4. Dist. 24. q. 3. art. 1. q. 1. ad 1.)*: sed Levitae consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exod. 32.; ergo et in novo testamento non debent aliqui ab susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

2. Praeterea. Propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento: sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a judice; et peccaret habens officium, si non effunderet; ergo non impeditur propter hoc a sacramenti susceptione.

3. Praeterea. Poena non debetur nisi culpae: sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter; ergo non debet incurrere irregularitatis poenam.

Sed contra hoc sunt plura canonum statuta *(cap.: Miror, et cap.: Clericum, et cap.: De his Cler. Dist. 50. et cap.: Continebatur, de Homic. volunt.)*, et Ecclesiae consuetudo.

Respondeo dicendum, quod omnes ordines referuntur ad Eucharistiae sacramentum, quod est sacramentum pacis nobis factae per effusionem sanguinis Christi; et quia homicidium maxime contrariatur paci, et homicidae magis conformantur occidentibus Christum, quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministri praedicti sacramenti debent conformari, ideo de necessitate praecepti est, quod non sit homicida, qui ad ordines promovetur, quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat poenam sanguinis, non autem nova lex; et ideo non est simile de ministris veteris, et novae legis, quae est *jugum suave, et onus leve,* Matth. 11.

Ad secundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem personae ad sacramentum Eucharistiae ministrandum; et ideo judex, et omnes, qui in causa sanguinis

ei participant, sunt irregulares, propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

AD TERTIUM dicendum, quod nullus facit, nisi illud cujus est causa, quod est voluntarium in homine; et ideo ille qui ignorans hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida; nec irregularitatem incurrit, nisi operam dederit illicitae rei, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium: non autem hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas; et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committens, nihilominus irregularis est.

ARTICULUS V. 161

UTRUM ILLEGITIME NATI AB ORDINIBUS SUSCIPIENDIS DEBEANT IMPEDIRI.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod illegitime nati non debeant ab ordinibus suscipiendis impediri, quia *filius non debet portare iniquitatem patris (Ezech. 18.)*: portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis; ergo, etc.

2. PRAETEREA. Magis impeditur aliquis propter defectum proprium, quam alienum: sed a susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur; ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 23.: *Non ingredietur mamzer, hoc est de scorto natus, in Ecclesiam Domini, usque ad decimam generationem*; ergo multo minus debet promoveri ad ordines.

RESPONDEO dicendum, quod ordinati in quadam dignitate prae aliis constituuntur; et ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas quaedam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti, ut scilicet sint bonae famae, bonis moribus ornati, non publice poenitentes; et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine, ideo etiam ex illegitimo toro nati a susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur; et tanto est difficilior eorum dispensatio, quanto eorum origo est turpior.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod irregularitas non est poena iniquitati debita; et ideo patet, quod illegitime nati non portant iniquitatem patris, ex hoc quod irregulares sunt.

AD SECUNDUM dicendum, quod ea quae per actum proprium committuntur, possunt per poenitentiam, et actum contrarium aboleri; non autem ea quae ex natura sunt; et ideo non est simile de vitioso actu, et de vitiosa origine.

ARTICULUS VI. 162

UTRUM PROPTER DEFECTUM MEMBRORUM DEBEAT ALIQUIS IMPEDIRI.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri, quia afflictio non debet addi afflicto; ergo non debet privari ordinis gradu propter poenam corporalis defectus.

2. PRAETEREA. Plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis, quam integritas corporis: sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis; ergo et cum corporis defectu.

SED CONTRA. Tales prohibebantur a ministerio veteris legis *(Levit. 21.)*; ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi. De bigamia vero dicetur in tractatu de matrimonio *(q. 66.)*.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. praec.)*, aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinum, vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis personae; et ideo patientes defectum in membris impediuntur a susceptione ordinis, si sit talis defectus, qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personae claritas (ut abscissio nasi), vel periculum in executione facere possit; alias non impediuntur. Haec autem integritas exigitur de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

QUAESTIO XL.

DE HIS QUAE SUNT ANNEXA SACRAMENTO ORDINIS, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quae sunt annexa sacramento ordinis.

Et circa hoc quaeruntur septem.

Primo. Utrum ordinati debeant habere cōronae rasuram, et tonsuram.

Secundo. Utrum corona sit ordo.

Tertio. Utrum per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis.

Quarto. Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.

Quinto. Utrum episcopatus sit ordo.

Sexto. Utrum supra episcopos possit esse aliqua potestas superior in Ecclesia.

Septimo. Utrum vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesia institutae.

ARTICULUS I. 163

UTRUM ORDINATI DEBEANT TONSURAM DEFERRE.

(S. Thom. 4. Dist. 24. q. 3. art. 1. 2. et 3.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod ordinati non debeant coronae rasuram habere, quia Dominus comminatur captivitatem, et dispersionem his qui sic attondentur, ut patet Deuter. 32.: *De captivitate nudati inimicorum capitis:* et Jerem. 49.: *Dispergam in omnem ventum eos, qui attonsi sunt in comam:* sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas; ergo coronae rasura, et tonsura eis non competit.

2. PRAETEREA. Veritas debet respondere figurae: sed figura coronae praecessit in veteri lege in tonsura Nazaraeorum, sicut in litera *(4. Dist. 24.)* di-

citur; ergo cum Nazaraei non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris Ecclesiae non debeatur tonsura, vel rasura coronae: et hoc etiam videtur per hoc, quod conversi, qui non sunt ministri Ecclesiae, tondentur in religionibus.

3. PRAETEREA. Per capillos superflua significantur, quia capilli ex superfluis generantur: sed ministri altaris omnem superfluitatem a se debent expellere; ergo totaliter debent caput radere, et non in modum coronae.

SED CONTRA est, quia, secundum Gregor. *(implic. sup. illud 4. Psal. poenitent.: Et reges ut serviant)*, « servire Deo regnare est »: sed corona est signum regni; ergo illis, qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Praeterea. *Capilli in velamen dati sunt,* ut patet 1. Cor. 11.: sed ministri altaris debent habere mentem revelatam; ergo competit eis rasura coronae.

RESPONDEO dicendum, quod eis, qui ad divina ministeria applicantur competit rasura, et tonsura in modum coronae, ratione figurae, quia corona est signum regni, et perfectionis, cum sit circularis: illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum, et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur, et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis, qui hoc ad cultum daemonum faciebant.

AD SECUNDUM dicendum, quod ea quae fiebant in veteri Testamento, imperfecte repraesentant ea, quae sunt in novo: et ideo ea quae pertinent ad ministros novi Testamenti, non solum significabantur per officia Levitarum, sed etiam per omnes illos, qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaraei autem profitebantur perfectionem quandam in depositione comae, significantes temporalium contemptum, quamvis non in modum coronae deponerent, sed omnino totum, quia nondum erat tempus regalis, et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tondentur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

AD TERTIUM dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronae; et ideo non debet totaliter coma tolli; et etiam ne indecens videatur.

ARTICULUS II. 164

UTRUM CORONA SIT ORDO.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod corona sit ordo, quia in actibus Ecclesiae spiritualia corporalibus respondent: sed corona est quoddam corporale signum, quod Ecclesia adhibet; ergo videtur, quod signatum interius ei respondeat; et ita in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

2. PRAETEREA. Sicut ab episcopo solum datur confirmatio, et alii ordines, ita et corona: sed in confirmatione, et aliis ordinibus imprimitur character; ergo et in corona: et sic idem quod prius.

3. PRAETEREA. Ordo importat quemdam dignitatis gradum: sed clericus, hoc ipso quod clericus est, in gradu supra populum constituitur; ergo corona, per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

SED CONTRA. Nullus ordo datur nisi in missae celebratione: sed corona datur etiam absque officio missae; ergo non est ordo.

Praeterea. In collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data: non autem in collatione coronae; ergo non est ordo.

RESPONDEO dicendum, quod ministri Ecclesiae a populo separantur ad vacandum divino cultui: in cultu autem divino quaedam sunt, quae per potentias determinatas sunt exercenda; et ad hoc datur spiritualis potestas ordinis: quaedam autem sunt, quae communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non praeexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quaedam deputatio ad tale officium: et hoc fit per coronam; et ideo non est ordo, sed praeambulum ad ordinem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod corona habet interius aliquid spirituale, quod ei respondet, sicut signatum signo; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum; et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrum, scilicet per episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et alia omnia quae ad divinum cultum applicantur.

AD TERTIUM dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu, quam laicus; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, qui ad ordinem requiritur.

ARTICULUS III. 165

UTRUM PER ACCEPTIONEM CORONAE ALIQUIS RENUNTIET TEMPORALIBUS BONIS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis; ipsi enim dicunt, cum coronantur: « Dominus pars haereditatis meae »: sed, sicut dicit Hieron. *(epist. 2. ad Nepotian. inter princ. et med.)*, « Dominus cum his temporalibus pars fieri dedignatur »; ergo renuntiant temporalibus.

2. PRAETEREA. Justitia ministrorum novi Testamenti debet abundare super ministros veteris Testamenti, ut patet Matth. 5.: sed ministri veteris Testamenti, scilicet Levitae, non acceperunt partem haereditatis cum fratribus suis *(Deut. 10. et 18.)*; ergo nec ministri novi Testamenti habere debent.

3. PRAETEREA. Hugo dicit *(lib. 2. de Sacram. part. 3. cap. 2.)*, quod « postquam aliquis est factus clericus, debet deinceps de stipendiis Ecclesiae sustentari »: sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret; ergo videtur, quod abrenuntiet in hoc quod fit clericus.

SED CONTRA est, quod Jeremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet Jerem. 1.: sed ipse habuit possessionem haereditatis, ut patet Jerem. 32.; ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

Praeterea. Si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter religiosos, et clericos saeculares.

RESPONDEO dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, nec aliis rebus temporalibus, quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum solicitudo; quia, ut dicit Gregorius *(lib. 10. Moral. cap. 17. cir. princ.)*, « affectus in crimine est, non sensus [*al.* census] ».

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dedignatur pars fieri, ut ex aequo cum aliis diligatur, ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo, et in rebus mundi: non tamen dedignatur pars fieri eorum, qui res mundi ita possident, ut per eas a cultu divino non retrahantur.

Ad secundum dicendum, quod Levitae in veteri Testamento habebant jus in haereditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quia erant per omnes tribus dispergendi: quod fieri non potuisset si unam determinatam partem terrae accepissent, sicut aliae tribus.

Ad tertium dicendum, quod si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, episcopus, qui eos promovit, tenetur eis providere; alias non tenetur: ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiae ministrare: verbum autem Hugonis intelligitur de illis, qui non habent unde sustententur.

ARTICULUS IV. 166

UTRUM SUPRA SACERDOTALEM ORDINEM DEBEAT ESSE ALIQUA POTESTAS EPISCOPALIS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis: sicut enim in litera dicitur *(4. Dist. 24.)*, « ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium »: sed in veteri lege nullus erat supra Aaron; ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Praeterea. Potestas ordinatur secundum actus: sed nullus actus sacer potest esse major, quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis; ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

3. Praeterea. Sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se Patri pro nobis obtulit: sed in Ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiae; ergo ut prius.

Sed contra. Potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit: sed potestas sacerdotalis, ut Dionysius dicit *(cap. 5. Eccles. Hierarch. circ. med.)*, extendit se ad purgandum, et illuminandum tantum, episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum; ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

Praeterea. Divina ministeria debent esse magis ordinata, quam humana: sed humanorum officiorum ordo exigit, ut in quolibet officio praeponatur unus, qui sit princeps illius officii, sicut praeponitur militibus dux; ergo et sacerdotibus debet aliquis praeponi, qui sit sacerdotum princeps; et hic est episcopus; ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

Respondeo dicendum, quod sacerdos habet *duos* actus: unum *principalem*, scilicet consecrare corpus Christi: alterum *secundarium*, scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est *(q. 37. art. 2. in corp. ad 1. et arl. 4.)*: quantum autem ad *primum* actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad *secundum*, dependet ab aliqua superiori potestate, et humana. Omnis enim potestas, quae non potest exire in actum, nisi praesuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate, quae illas ordinationes facit: sacerdos autem non potest absolvere, et ligare, nisi praesupposita praelationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi, quos absolvit. Potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam: nec aliud requiritur, quantum est de

necessitate sacramenti, quamvis ex quadam congruitate praesupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium, et hujusmodi: et ita patet, quod oporteat esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem, quantum ad actum *secundarium* sacerdotis, non autem quantum ad *primum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron sacerdos fuit, et pontifex, idest sacerdotum princeps; sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, inquantum fuis sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus sacerdotibus licebat; sed non ab eo, inquantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere (ut ingredi semel in anno in Sancta Sanctorum), quod aliis non licebat.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad tertium dicendum, quod sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum: unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi, ut ex litera patet *(4. Dist. 24.)*. Et tamen ille est superior, qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat: sacerdos autem repraesentat Christum in hoc, quod per seipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc, quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit: unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem; et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur, sicut et Christus.

ARTICULUS V. 167

UTRUM EPISCOPATUS SIT ORDO.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod episcopatus sit ordo: primo per hoc quod Dionysius *(cap. 5. Eccles. Hierarch.)* assignat hos tres ordines ecclesiasticae hierarchiae: episcopum, sacerdotem, et ministrum; in litera etiam *(4. Dist. 24.)* dicitur, quod est ordo episcoporum quadripartitus.

2. Praeterea. Ordo nihil aliud est, quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis: sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta, quae non possunt sacerdotes, sicut confirmationem, et ordinem; ergo episcopatus est ordo.

3. Praeterea. In Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas, nisi ordinis, vel jurisdictionis: sed ea quae pertinent ad episcopalem potestatem, non sunt jurisdictionis; alias possent committi non episcopo; quod falsum est: ergo sunt potestatis ordinis; ergo episcopus habet aliquem ordinem, quem non habet sacerdos simplex: et sic episcopatus est ordo.

Sed contra est, quod unus ordo non dependet a praecedenti, quantum ad necessitatem sacramenti: sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali; quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi prius habeat sacerdotalem; ergo episcopatus non est ordo.

Praeterea. Majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis: sed episcopalis potestas traditur in dominicis, ut statuitur in Decretis *(Dist. 75. cap.: Ordinationes, ex Anacleto, et cap.: Quod die dominico, ex Leone I.)*; ergo non est ordo.

Respondeo dicendum, quod ordo potest accipi *dupliciter: uno modo*, secundum quod est sacramentum, et sic, ut prius dictum est *(q. 37. art. 2. in*

corp. et ad 1. et art. 4.), ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum; unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc episcopatus non erit ordo: *alio modo* potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum; et sic cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo: et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae.

Unde patet solutio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur: et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris; et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum quoddam.

AD TERTIUM dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet *(in corp. et art. praec.)*, secundum quod ordo communiter accipitur.

ARTICULUS VI. 168

UTRUM SUPRA EPISCOPOS POSSIT ESSE ALIQUIS SUPERIOR IN ECCLESIA.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod supra episcopos non possit esse aliquis superior in Ecclesia, quia omnes episcopi sunt apostolorum successores: sed potestas, quae est data uni apostolorum, scilicet Petro, Matth. 16. est data omnibus apostolis, Joan. 20.; ergo omnes episcopi sunt pares, et unus non est supra alium.

2. PRAETEREA. Ritus Ecclesiae magis debet esse conformis ritui Judaeorum, quam ritui Gentilium: sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius supra alium, ut in litera dicitur *(4. Dist. 24.)*, est a Gentilibus introducta: in veteri autem lege non erat; ergo nec in Ecclesia episcopus unus super alium esse debet,

3. PRAETEREA. Superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque aequalis per aequalem, quia *sine ulla contradictione quod minus est, a majori benedicitur (Hebr. 7.)*; unde etiam sacerdos non promovet episcopum, neque sacerdotem, sed episcopus sacerdotem: sed episcopus potest quemlibet episcopum promovere, quia etiam Hostiensis episcopus consecrat papam; ergo episcopalis dignitas in omnibus est aequalis: et sic unus episcopus non debet alii subesse, ut in litera dicitur *(4. Dist. 24.)*.

SED CONTRA est, quod legitur in Concilio Constantinopolitano *(scilicet 1. gener. 2. can. 5. et Constant. 4. gener. 8. cap. 21. et Conc. Chalced. gener. 4. act. 16. sub fin.)*: « Veneramur, secundum Scripturas, et secundum Canonum statuta, et definitiones, sanctissimum antiquae Romae episcopum primum esse, et maximum episcoporum, et post ipsum Constantinopolitanum episcopum »; ergo unus episcopus est super alium.

Praeterea. Beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus dicit: « Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontificum, a quo nostrum est quaerere, quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum ve-

nerantes, ipsum rogantes prae omnibus: quoniam ipsius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere, et ligare, loco illius qui ipsum aedificavit: et nulli alii, quod suum est, plenum, sed ipsi soli dedit, cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt »; ergo episcopi alicui subsunt etiam de jure divino.

RESPONDEO dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquid universale supra particularia regimina, quia in omnibus virtutibus, et actibus, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 1. et 2.)*, est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune est divinius, quam bonum speciale; et ideo supra potestatem regitivam, quae conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis; alias non posset esse colligatio ad unum: et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur: et haec est potestas papae; et ideo illi qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores unitatis Ecclesiae. Et inter episcopum simplicem, et papam sunt alii gradus dignitatum, correspondentes gradibus unionis, secundum quos una congregatio, vel communitas includit aliam; sicut communitas provinciae includit communitatem civitatis, et communitas regni communitatem unius provinciae, et communitas totius mundi includit communitatem unius regni.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi, et solvendi, tamen ut in hac potestate ordo aliquis signaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios ista potestas debeat descendere; propter quod etiam ei dixit singulariter *(Luc. 22.)*: *Confirma fratres tuos;* et *(Joan. 21.)*: *Pasce oves meas,* id est « loco mei », ut dicit Chrysost. *(aequival. hom. 87. in Joan. a princ.)*, « praepositus, et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes, ubique terrarum te in throno tuo sedentem praedicent, et confirment ».

AD SECUNDUM dicendum, quod ritus Judaeorum non erat diffusus in diversis regnis, et provinciis, sed tantum in una gente; et ideo non oportebat, quod sub eo, qui habebat potestatem principalem, alii pontifices distinguerentur; sed Ecclesiae ritus, sicut et Gentilium, per diversas nationes diffunditur, et ideo oportet, quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui, quam Judaeorum Ecclesiae status conformetur.

AD TERTIUM dicendum, quod potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi, quasi a potestate alterius generis: sed potestas episcopi exceditur a potestate papae, quasi a potestate ejusdem generis; et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere papa in ministratione sacramentorum, potest facere episcopus: non autem omnem actum, quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione; ed ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt aequales: et propter hoc quilibet episcopus alium potest consecrare.

ARTICULUS VII. 169

UTRUM VESTES MINISTRORUM CONVENIENTER SINT INSTITUTAE IN ECCLESIA.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod vestes ministrorum non convenienter sint in Ecclesia institutae; ministri enim novi Testamenti magis

tenentur ad castitatem, quam ministri veteris: sed inter alias vestes ministrorum veteris testamenti erant femoralia in signum castitatis; ergo multo fortius esse debent inter vestes ministrorum Ecclesiae.

2. Praeterea. Sacerdotium novi Testamenti est dignius, quam sacerdotium veteris: sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis; ergo sacerdotes novae legis eas debent habere.

3. Praeterea. Sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum, quam ordo episcopalis: sed episcopi utuntur vestibus ministrorum, dalmatica scilicet, quae est vestis diaconi, et tunica, quae est vestis subdiaconi; ergo multo fortius debent uti eis simplices sacerdotes.

4. Praeterea. In veteri lege pontifex deferebat superhumerale, quod significabat onus Evangelii, ut dicit Beda *(lib. 3. de Tabernac. cap. 4. circ. princ.)*: hoc autem maxime pontificibus nostris incumbit; ergo debent habere superhumerale.

5. Praeterea. In rationali, quo utebantur pontifices veteris legis, scribebatur *doctrina, et veritas:* sed veritas maxime in nova lege declarata est; ergo pontificibus novae legis competit.

6. Praeterea. Lamina aurea, in qua scriptum erat dignissimum nomen Dei, erat dignissimum ornamentorum [*al.* ornamentum] legis veteris; ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Praeterea. Ea quae exterius geruntur in ministris Ecclesiae, sunt signa interioris potestatis: sed archiepiscopus non habet alterius generis potestatem, quam episcopus, ut dictum est *(art. praec. et 4. Dist. 24.)*; ergo non debet habere pallium, quod hon habent episcopi.

8. Praeterea. Potestatis plenitudo residet penes Romanum Pontificem: sed ipse non habet baculum; ergo nec alii episcopi debent habere.

Respondeo dicendum, quod vestes ministrorum designant idoneitatem, quae in eis requiritur ad tractandum divina; et quia quaedam sunt, quae in omnibus requiruntur, et quaedam requiruntur in superioribus, quae non ita exiguntur in inferioribus, ideo quaedam vestes sunt omnibus ministris communes, quaedam autem superioribus tantum. Et ideo omnibus ministris competit *amictus* humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur: et similiter *alba,* quae significat puritatem vitae: et *cingulum,* quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulterius habet *manipulum* in sinistra, quo significatur extersio minimarum macularum, quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum; ipsi enim primo ad sacra tractanda admittuntur: habent etiam *tunicam strictam,* per quam doctrina Christi significatur, unde et in veteri lege in ipsa tintinnabula pendebant; subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novae legis annuntiandam. Sed diaconus habet amplius *stolam* in sinistro humero, in signum quod applicatur in ministerium in ipsis sacramentis: et *dalmaticam* (quae est vestis larga, sic dicta, quia in Dalmaticis partibus primo usus ejus fuit) ad designandum quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur; ipse enim sanguinem dispensat: in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti in utroque humero punitur *stola,* ut ostendatur quod ei plena potestas dispensandi sacramenta datur, non ut ministro alterius; et ideo stola descendit usque ad inferiora: habet etiam *casulam,* quae significat charitatem, quia ipse charitatis conficit sacramentum, scilicet Eucharistiam. Sed episcopis adduntur *novem* ornamenta super sacerdotes, quae sunt *caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, annulus,* et *baculus,* quia no-

vem sunt, quae ipsi supra sacerdotes possunt, scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes, et vasa consecrare. Vel per *caligas* significatur rectitudo gressuum: per *sandalia,* quae pedes tegunt, contemptus terrenorum: per *succinctorium,* quo stola ligatur cum alba, amor honestatis: per *tunicam* perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitae: per *dalmaticam* largitas in operibus misericordiae: per *chirothecas* cautela in opere: per *mitram* scientia utriusque Testamenti, unde et duo cornua habet: per *baculum* cura pastoralis, qua habet colligere vagos (quod significat curvitas in capite baculi), sustentare infirmos (quod ipse stipes signat baculi), et pungere lentos (quod significat stimulus in pede baculi): unde versus:

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta:

per *annulum* sacramenta fidei, qua Ecclesia desponsatur Christo; episcopi enim sunt sponsi Ecclesiae loco Christi. Sed ulterius archiepiscopi *pallium* habent, in signum privilegiatae potestatis; significat enim torquem auream, quam solebant legitime certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia, illo tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant; et ideo in signum castitatis tunc servandae, in sacrificiorum oblatione femoralibus utebantur: sed ministri novi Testamenti indicitur perpetua continentia; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod mitra non erat signum alicujus dignitatis. fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieron. dicit *(epist. 128. ad Fabiol. circ. med.);* sed *cidaris,* quae erat signum dignitatis, solum pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in episcopo, sicut in origine, non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines; et ideo magis episcopus, quam sacerdos, vestibus ministrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quod loco superhumeralis utuntur stola, quae ad idem significandum est, ad quod erat superhumerale.

Ad quintum dicendum, quod pallium succedit loco rationalis.

Ad sextum dicendum, quod pro illa *lamina* habet Pontifex noster crucem, ut Innocent. III. dicit *(lib. 1. de Myster. Missae. cap. 51. et seq.);* sicut pro *femoralibus* habet sandalia, pro *linea* albam, pro *balteo* cingulum, pro *podere* (seu talari veste) tunica, pro *ephod* amictum, pro *rationali* pallium, pro *cidari* mitram.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eamdem habet ampliorem; et ideo ad hanc perfectionem designandum, ipsi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quod Romanus Pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est episcopus Trevirensis; et ideo in dioecesi Trevirensi papa baculum portat, et non in aliis locis; vel etiam in signum quod non habet coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat.

QUAESTIO XLI.

DE SACRAMENTO MATRIMONII, INQUANTUM EST IN OFFICIUM NATURAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post haec considerandum est de matrimonio: et *primo* agendum est de eo, inquantum est in officium naturae: *secundo,* inquantum est sacramentum: *tertio,* inquantum absolute, et secundum se consideratur.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum sit de jure naturali.
Secundo. Utrum cadat sub praecepto.
Tertio. Utrum ejus actus sit licitus.
Quarto. Utrum possit esse meritorius.

ARTICULUS I. 170

UTRUM MATRIMONIUM SIT DE JURE NATURALI.

(S. Thom. 4. Dist. 26. q. 1. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod matrimonium non sit naturale, quia jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit: sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio; ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Praeterea. Id quod est de jure naturali, invenitur in omnibus hominibus secundum quemlibet statum eorum: sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum, quia, sicut dicit Tullius in 1. Rhetor. *(scilicet de Invent. cir. princ.),* « homines a principio sylvestres erant; et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias », in quibus matrimonium consistit; ergo non est naturale.

3. Praeterea. Naturalia sunt eadem apud omnes: sed non eodem modo est matrimonium apud omnes, cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur; ergo non est naturale.

4. Praeterea. Illa, sine quibus potest salvari naturae intentio, non videntur esse naturalia: sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quae potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis; ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est, quod in principio Digestorum *(lib. Juri operam, ff. de Just. et Jure)* dicitur: « Jus naturale est, etc. hinc descendit maris, et foeminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus ».

Praeterea. Philos. in 8. Ethic. *(cap. 12. a med.)* dicit, quod « homo est magis naturaliter conjugale animal, quam politicum »: sed « homo est naturaliter animal politicum, et gregale », ut ipse dicit *(lib. 1. Polit. cap. 2. a*

princ.); ergo est naturaliter conjugale: et sic conjugium, sive matrimonium est naturale.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale *dupliciter: uno modo,* sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum, quae mediante libero arbitrio complentur: *alio modo* dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur; sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales: et hoc modo matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat *dupliciter: primo* quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis; non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status; unde secundum Philos. *(lib. 8. Ethic. cap. 11. et 12. a med.), tria* a parentibus habemus, scilicet *esse, nutrimentum,* et *disciplinam:* filius autem a patre educari, et instrui non posset nisi determinatos, et certos parentes haberet, quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit: *secundo* quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum; sicut enim naturalis ratio dictat, ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus, quae ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus, ita etiam eorum, quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus; unde natura movet, ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium: et has duas causas ponit Philos. in 8. Ethic. *(loc. cit.).*

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquid inclinat *dupliciter: uno modo,* quia est conveniens naturae generis, et hoc est commune omnibus animalibus: *alio modo* quia est conveniens naturae differentiae, qua species humana abundat a genere, inquantum est rationalis, sicut est prudentiae actus, vel temperantiae: et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus; ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiae, quantum ad rationem *secundam* assignatam; unde Philos. *(loc. sup. cit. et lib. 1. Polit. cap. 1.)* hanc rationem assignat in hominibus supra alia animalia: sed quantum ad rationem *primam* inclinat ex parte generis; unde dicit, quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus animalibus: quia quaedam animalia sunt, quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quaerere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit; et in his non est aliqua maris ad foeminam determinatio: in illis autem, quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, sicut in avibus quibusdam patet: sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad foeminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad secundum dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem; si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta; quia non in omnibus perducitur ad effectum id, ad quod naturalis ratio inclinat: non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Philos. in 7. Ethic. *(circ. fin. lib.),*

« natura humana non est immobilis, sicut divina »; et ideo diversificantur ea quae sunt de jure naturali, secundum diversos status, et conditiones hominum, quamvis ea quae sunt in rebus divinis naturaliter, nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit esse in prole, sed etiam perfectum esse, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 171

UTRUM MATRIMONIUM CADAT SUB PRAECEPTO.

(S. Thom. ubi supr. art. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod matrimonium adhuc maneat sub praecepto, quia praeceptum obligat, quamdiu non revocatur: sed prima institutio matrimonii fuit sub praecepto, ut in litera *(4. Dist. 26.)* dicitur, nec unquam hoc praeceptum legitur revocatum, imo confirmatum, Matth. 19.: *Quod Deus conjunxit, homo non separet;* ergo adhuc est matrimonium sub praecepto.

2. Praeterea. Praecepta juris naturalis secundum omne tempus obligant: sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo, etc.

3. Praeterea. Bonum speciei est melius, quam bonum individui, quia « bonum gentis est divinius, quam bonum unius hominis », ut dicitur in 1. Ethicor. *(cap. 2. cir. fin.)*: sed praeceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivae adhuc obligat; ergo multo magis praeceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Praeterea. Ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet: sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio humani generis cessaret; cum ergo hoc idem sequatur, si quilibet libere potest a matrimonio abstinere, videtur quod matrimonium sit in praecepto.

Sed contra est, quod dicitur 1. Cor. 7.: *Qui non jungit matrimonio virginem suam, melius facit,* scilicet quam qui jungit; ergo contractus matrimonii nunc non est sub praecepto.

Praeterea. Nulli debetur praemium pro transgressione praecepti: sed virginibus debetur speciale praemium, scilicet aureola; ergo matrimonium non est sub praecepto.

Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad aliquid *dupliciter: uno modo,* sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes: *alio modo* inclinat ad aliquid, quod est necessarium ad perfectionem multitudinis; et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam, et aedificatoriam, et ad hujusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae: sed inclinationi naturae satisfit, cum per diversos diversa de praedictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti, etiam secundum philosophos: unde

Theophrastus probat, quod sapienti non expedit nubere *(ut refert Hieron. lib. 1. contr. Jovin. cap. 28.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud non est revocatum, nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dicta *(in corp.)*, nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat, ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia, et actus inclinat, ut jam dictum est *(in corp.)*: sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc, vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud: et sic etiam contingit quod quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam; unde nullum periculum imminet.

ARTICULUS III. 172

UTRUM ACTUS MATRIMONII SIT LICITUS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod actus matrimonialis semper sit peccatum; dicitur enim 1. Corinth. 7.: *Qui nubunt, sint tanquam non nubentes*: sed non nubentes non exercent actum matrimonialem; ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Praeterea. Isa. 59.: *Iniquitates vestrae diviserunt inter vos, et Deum vestrum*: sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo; unde Exod. 19. praecipitur populo, qui debebat Deum videre, quod non accederet ad uxores suas, et Hieron. dicit *(epist. 11. ad Ageruch. a med. et lib. 1. contr. Jovin. cap. 18. ad fin.)* quod « in actu matrimoniali Spiritus Sanctus prophetarum corda non tangit »; ergo est iniquitas.

3. Praeterea. Illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri: sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quae semper est turpis; ergo semper est peccatum.

4. Praeterea. Nihil excusatur, nisi peccatum: sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit *(4. Dist. 26.)*; ergo est peccatum.

5. Praeterea. De similibus specie est idem judicium: sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam; ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Praeterea. Superfluitas in passionibus corrumpit virtutem: sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeo ut absorbeat rationem, quae est principale hominis bonum: unde Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 11. ad fin.)*, quod « impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere »; ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed contra. 1. Corinth. 7. dicitur: *Virgo si nupserit, non peccavit*; et 1. Timoth. 5.: *Volo juniores nubere, et procreare filios*: sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione; ergo actus matrimonialis non est peccatum; alias Apostolus non voluisset illud.

Praeterea. Nullum peccatum est in praecepto: sed actus matrimonialis est in praecepto, 1. Cor. 7.: *Uxori vir debitum reddat*; ergo non est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod supposito quod natura corporalis a Deo sit bona instituta, impossibile est dicere, quod ea quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinat, sint universaliter mala: et ideo cum inclinatio sit naturae ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere, quod actus, quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit: nisi ponatur secundum quorumdam insaniam, quod res corruptibiles creatae sunt a malo Deo: ex quo forte derivatur illa opinio, quae in litera tangitur *(4. Dist. 26.)*: et ideo est pessima haeresis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cum dixit: *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes:* sed in utroque fruitionem prohibuit, quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit: *sint non utentes,* vel *non habentes,* sed: *quasi non utentes,* vel *quasi non habentes.*

AD SECUNDUM dicendum, quod Deo conjungimur et *secundum* habitum gratiae, et *secundum* actum contemplationis, et amoris: quod ergo *primam* conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod *secundam,* quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus: et hoc praecipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis, quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundum hoc etiam dicitur, quod Spiritus Sanctus, quantum ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

AD TERTIUM dicendum, quod turpitudo illa concupiscentiae, quae actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudo culpae, sed poenae, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires, et membra corporis rationi non obediant: et propter hoc ratio non sequitur.

AD QUARTUM dicendum, quod illud proprie excusari dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum, quantum apparet, quia *quaedam* excusantur a toto, *quaedam* a tanto: et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiae habet similitudinem actus inordinati, ideo per bona matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis sint in specie naturae idem, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam; vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturae: et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

AD SEXTUM dicendum, quod superfluitas passionis, quae virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem: quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali; quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen a ratione est praeordinatus.

ARTICULUS IV. 173

UTRUM ACTUS MATRIMONII SIT MERITORIUS.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod actus matrimonialis non sit meritorius: Chrysost. enim dicit super Matth. *(hom. 1. in op. imperf. inter med. et fin.)* « Ma rimonium etsi utentibus se poenam non inferat, mercedem tamen

non praestat »: sed meritum respectu mercedis dicitur; ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Praeterea. Illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile: sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur; ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Praeterea. Qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur: sed ex hoc quod alicui praestatur beneficium, non meretur; ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Praeterea. Meritum in difficultate consistit, sicut et virtus: sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem; ergo non est meritorius.

5. Praeterea. Illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri, et demereri: sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale; ergo actus praedictus non potest esse meritorius.

Sed contra. Omnis actus, quo impletur praeceptum, est meritorius, si ex charitate fiat: sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur 1. Cor. 7.: *Uxori vir debitum reddat;* ergo etc.

Praeterea. Omnis actus virtutis est meritorius: sed actus praedictus est actus justitiae, quia dicitur redditio debiti; ergo meritorius est.

Respondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in 2. libro dictum est *(Dist. 40. q. 1. art. 5. et 1-2. q. 18. art. 9.),* actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet: si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel justitia, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale: si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest, quin vel ordinetur ratione, et sic erit motus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit motus libidinis.

Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad praemium substantiale est ipsa charitas: sed quantum ad aliquod accidentale praemium ratio meriti consistit in difficultate actus: et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum, quod homo potest mereri et in minoribus bonis, et in majoribus: unde quando aliquis minora dimittit, ut majora faciat, laudandus est a minus meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum, quod indulgentia quandoque est de minoribus malis: et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens; sic enim est veniale peccatum: sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius; et non habet indulgentiam, nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quae idem est, quod concessio. Nec est inconveniens, quod ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum praemii accidentalis: sed ad meritum praemii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii: et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quod primus motus, secundum quod dicitur

peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali; et ideo ratio non sequitur.

QUAESTIO XLII.

DE MATRIMONIO, INQUANTUM EST SACRAMENTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de matrimonio, inquantum est sacramentum.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum sit sacramentum.
Secundo. Utrum debuerit institui ante peccatum.
Tertio. Utrum conferat gratiam.
Quarto. Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

ARTICULUS I. 174

UTRUM MATRIMONIUM SIT SACRAMENTUM.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod matrimonium non sit sacramentum: omne enim sacramentum novae legis habet aliquam formam, quae est de essentia sacramenti: sed benedictio, quae fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii; ergo non est sacramentum.

2. PRAETEREA. Sacramentum, secundum Hug. *(lib. 1. de Sacram. part. 9. cap. 2. a princ.)*, est materiale elementum: sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum; ergo non est sacramentum.

3. PRAETEREA. Sacramenta habent efficaciam ex passione Christi: sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quae fuit poenalis, cum habeat delectationem adjunctam; ergo non est sacramentum.

4. PRAETEREA. Omne sacramentum novae legis efficit quod figurat: sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi, et Ecclesiae, quam significat; ergo matrimonium non est sacramentum.

5. PRAETEREA. In aliis sacramentis est aliquid, quod est res, et sacramentum: sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem: alias non iteraretur; ergo non est sacramentum.

SED CONTRA est, quod dicitur Ephes. 5.: *Sacramentum hoc est magnum*; ergo, etc.

Praeterea. Sacramentum est sacrae rei signum: sed matrimonium est hujusmodi; ergo, etc.

RESPONDEO dicendum, quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa: unde cum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verba, quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia; et ideo sicut poenitentia non habet aliam materiam, nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformetur passioni Christi quantum ad poenam, conformatur tamen ei quantum ad charitatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata, et non contenta, et talem rem nullum sacramentum efficit; sed habet aliam contentam, ac significatam quam efficit, ut dicetur *(in solut seq.)*: Magister autem *(4. Dist. 26.)* ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria, quia sacramentum tantum sunt actus exterius apparentes: sed res, et sacramentum est obligatio, quae innascitur, viri ad mulierem, ex talibus actibus; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti, non contenta autem est res, quam Magister determinat *(loc. cit.)*.

ARTICULUS II. 175

UTRUM HOC SACRAMENTUM DEBUERIT INSTITUI ANTE PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod matrimonium non debuerit institui ante peccatum, quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione: sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet *(q. 41. art. 1.)*; ergo non debuit institui.

2. Praeterea. Sacramenta sunt quaedam medicinae contra morbum peccati: sed medicina non praeparatur nisi morbo; ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Praeterea. Ad idem institutio una sufficit: sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in litera dicitur *(4. Dist. 26.)*; ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Praeterea. Institutio sacramenti debet esse a Deo: sed ante peccatum verba quae ad matrimonium pertinent, non sunt determinate dicta a Deo, sed ab Adam: illa autem verba, quae Deus dixit *(Gen. 1.)*: *Crescite, et multiplicamini,* dicta sunt brutis etiam, in quibus non est matrimonium; ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Praeterea. Matrimonium est sacramentum novae legis: sed sacramenta novae legis a Christo initium sumpserunt; ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est illud quod dicitur Matth. 19.: *Non legistis, quia qui fecit homines ab initio, masculum, et foeminam fecit eos?*

Praeterea. Matrimonium est institutum ad procreationem prolis: sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis; ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status; et ideo oportet, quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad

procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum: secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae: secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi: sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi, et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum vero ad alias utilitates, quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia, et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum, et remedium, ideo quantum ad medias institutiones, competit ei ratio sacramenti: sed quantum ad primam institutionem, competit ei quod sit in officium naturae: quantum vero ad ultimam, quod sit in officium civilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae in commune sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quae diversimode competit secundum diversos status: sicut de jure naturali est, quod maleficia puniantur; sed quod talis poena tali culpae apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est tantum in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturae; et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad tertium dicendum, quod secundum diversa, quae oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens, quod habuerit diversas institutiones: et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo, quando homini mulierem de costa formavit in adjutorium, et dixit eis: *Crescite, et multiplicamini:* quod quamvis etiam aliis animalibus dixerit, non tamen per ea eodem modo implendum fuit, sicut per homines. Adam vero verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium est sacramentum novae legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*.

ARTICULUS III. 176

UTRUM MATRIMONIUM CONFERAT GRATIAM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod matrimonium non conferat gratiam, quia, secundum Hug. *(lib. 1. de Sacram. part. 9. cap. 2. ante med.)*, « sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt »: sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quae sit de essentia ejus; ergo non confertur gratia in ipso.

2. Praeterea. Omne sacramentum conferens gratiam confert ipsam ex materia, et forma sua: sed actus, qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiae, quia hoc esset Pelagiana haeresis, scilicet quod actus nostri sint causa gratiae: verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiae, nam ex eis non fit aliqua sanctificatio; ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Praeterea. Gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omni-

bus habentibus vulnus illud: sed in omnibus invenitur concupiscentiae vulnus; si ergo in matrimonio daretur gratia contra vulnus concupiscentiae, deberent omnes homines matrimonium contrahere; essetque stultum valde a matrimonio abstinere.

4. Praeterea. Infirmitas non accipit medicamentum ab eo, a quo accipit intensionem: sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem, quia, sicut dicit Philos. in 3. Ethic. *(cap. ult. ad fin.)*, « insatiabilis est concupiscentiae appetitus, et per operationem congruam augetur »; ergo videtur, quod in matrimonio non conferatur remedium gratiae contra concupiscentiam.

Sed contra. Definitio, et definitum debent converti; sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiae; ergo cum matrimonium sit sacramentum, erit gratiae causa.

Praeterea. August. dicit *(lib. de Bono Viduit. cap. 8. circ. fin. et lib. 9. supr. Gen. ad lit. cap. 7.)* quod « matrimonium est aegrotis in remedium »: sed non est in remedium, nisi inquantum aliquam efficaciam habet; ergo habet aliquid efficaciae ad reprimendam concupiscentiam: sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam; ergo in ipso confertur gratia.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit *triplex* opinio: *quidam* enim dixerunt, quod matrimonium nullo modo est causa gratiae, sed est tantum signum: sed hoc non potest stare, quia secundum hoc in nullo abundaret a sacramentis veteris legis: unde non esset aliqua ratio, quare sacramentis novae legis annumeraretur; quod enim remedium praebeat satisfaciendo concupiscentiae, ne in praeceps ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus. Et ideo *alii* dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum a malo, quia excusatur actus a peccato, qui sine matrimonio peccatum esset: sed hoc esset nimis parum, quia hoc etiam in veteri lege habuit. Et ideo dicunt, quod facit recedere a malo, inquantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum: sed hoc non potest stare, quia eadem gratia est, quae impedit peccatum, et quae ad bonum inclinat, sicut idem calor, qui aufert frigus, et qui calefacit. Unde *alii* dicunt, quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda, quae in matrimonio requiruntur: et hoc probabilius est, quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia, quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet, quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi uxore sua ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est *(q. 35. art. 1.)*: et sic ista gratia data est ultima res contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut habet aqua baptismi, quod *corpus tangat, et cor abluat* ex tactu carnis Christi, ita matrimonium hoc habet ex hoc, quod Christus sua passione illud repraesentavit, et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem, ita actus exteriores, et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii: et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiae morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi: adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia, et carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non utuntur.

AD QUARTUM dicendum, quod contra concupiscentiam potest praestari remedium *dupliciter: uno modo* ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium praestat matrimonium per gratiam, quae in eo datur: *alio modo* ex parte actus ejus; et hoc *dupliciter: uno modo,* ut actus, ad quem concupiscentia inclinat, exterius turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quae honestant carnalem concupiscentiam: *alio modo,* ut actus turpitudinem habens impediatur; quod fit ex ipsa natura actus, quia dum concupiscentiae satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apost. *(1. Cor. 7.): Melius est nubere, quam uri:* quamvis enim opera concupiscentiae congregata secundum se nata sint concupiscentiam augere, tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt, quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones, et habitus.

ARTICULUS IV. 177

UTRUM CARNALIS COMMIXTIO SIT DE INTEGRITATE MATRIMONII.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii: in ipsa enim institutione matrimonii dictum est *(Gen. 2.): Erunt duo in carne una:* sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem; ergo est de integritate matrimonii.

2. PRAETEREA. Illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut praedictum est *(art. 2. huj. q. et q. 9. art. 1.):* sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in litera dicitur *(4. Dist. 26.);* ergo est de integritate sacramenti.

3. PRAETEREA. Hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei: sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione; ergo est de integritate sacramenti.

4. PRAETEREA. Matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam praestat; de quo dicit Apostolus 1. Corinth. 7. quod *melius est nubere, quam uri:* sed hoc remedium non praestat his, qui carnaliter non commiscentur; ergo idem quod prius.

SED CONTRA. In paradiso fuit matrimonium; sed ibi non fuit carnalis copula; ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Praeterea. Sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat: sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in litera dicitur *(1. Dist. 26);* ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

RESPONDEO dicendum, quod *duplex* est integritas: *una,* quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei: *alia,* quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae constistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur, ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, et non de prima.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad secundum dicendum, quod significatio rei contentae est de necessitate sacramenti: et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet *(q. 42. art. 1. ad 4. et 5.)*.

Ad tertium dicendum, quod res non pervenit ad finem suum, nisi per actum proprium: unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quod sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia, quae in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

QUAESTIO XLIII.

DE MATRIMONIO QUANTUM AD SPONSALIA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de matrimonio absolute considerato: ubi *primo* agendum est de sponsalibus: *secundo* de matrimonii ratione: *tertio* de ejus causa efficiente, scilicet de consensu: *quarto* de ejus bonis: *quinto* de impedimento ipsius: *sexto* de secundis nuptiis: *septimo* de quibusdam matrimonio annexis.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Quid sint sponsalia.
Secundo. Qui possint contrahere sponsalia.
Tertio. Utrum sponsalia dirimi possint.

ARTICULUS I. 178

UTRUM SPONSALIA SINT FUTURARUM NUPTIARUM PROMISSIO.

(S. Thom. 4. Dist. 27. q. 2. art. 2. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod sponsalia non convenienter dicantur « futurarum nuptiarum promissio », ut habetur ex verbis Nicolai I. papae *(in resp. ad consulta Bulgar. cap. 3. Concil.)*, quia, sicut dicit Isidorus *(lib. 9. Etym. cap. 8. circ. princ.)*, « est aliquis sponsus, non quia promittit, sed quia spondet, et sponsores dat »: sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus; ergo male dicuntur promissio.

2. Praeterea. Quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum: sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium complendum; ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Praeterea. In sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur iuramentum, et aliquae arrhae; ergo videtur, quod non debuerint solum per promissionem fieri.

4. Praeterea. Matrimonia debent esse libera, et absoluta: sed sponsalia quandoque fiunt sub aliqua conditione etiam accipiendae pecuniae; ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. PRAETEREA. Promissio, quae est de rebus futuris, vituperatur Jacob. 4.: sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile; non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promissio.

6. PRAETEREA. Nullus dicitur sponsus, nisi a sponsalibus: sed aliquis dicitur sponsus ex praesentibus nuptiis, ut in litera dicitur *(4. Dist. 27.)*; ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

RESPONDEO dicendum, quod consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem: et haec promissio dicitur sponsalia a spondendo, ut dicit Isidor. *(loc. cit.)*; nam ante usum tabularum matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jure matrimoniali, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio *dupliciter*, scilicet *absolute*, et *sub conditione*. *Absolute*, *quatuor* modis: *primo* nuda promissione, ut cum dicitur: « Accipiam te in meam », et e converso: *secundo* datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel aliquo hujusmodi: *tertio* annuli subarrhatione: *quarto* interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est, quia *aut* est conditio honesta, ut cum dicitur: « Accipiam te, si parentibus placeat », et tunc stante conditione, stat promissio, et non stante non stat: *aut* est inhonesta, et hoc *dupliciter*; quia *aut* est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: « Accipiam te, si venena sterilitatis procures »; et tunc non contrahuntur sponsalia: *aut* non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: « Accipiam te, si furtis meis consentias »; et tunc stat promissio; sed tollenda est conditio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ipsa sponsalia, et sponsorum datio est promissionis confirmatio, et ideo ab hoc denominatur, quasi a perfectiori.

AD SECUNDUM dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum, et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat: et secundum hoc Ecclesia cogit, injungendo poenitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere; nisi forte juramentum intervenerit, quia tunc cogendus est qui promisit, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam praedictam, praecipue si de uxoricidio timeretur.

AD TERTIUM dicendum, quod illa addita non sunt, nisi ad confirmandam promissionem; unde non sunt aliud, quam promissio.

AD QUARTUM dicendum, quod conditio illa quae apponitur, non tollit matrimonii libertatem, quia si est inhonesta, debet abjici; si autem honesta, *aut* est de bonis simpliciter, ut si dicatur: « Accipiam te, si placet parentibus »; et haec conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem: *aut* est de utilibus, ut si dicatur: « Contraham tecum, si dabis mihi centum »; et tunc hoc non ponitur quasi ad utendum consensu matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis; unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniae per modum poenae; et tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat, nec potest exigi poena illa ab eo, qui non vult matrimonium complere.

AD QUINTUM dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere, quod omnino aliquis nullam promissionem faciat de futuris, sed quod non promittat, quasi fiduciam habens de vita sua; unde docet, quod debet apponi conditio: *Si Deus voluerit*, quae etiamsi verbis non exprimatur, corde tamen debet intelligi.

AD SEXTUM dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus: et a sponsione primi in futurum dicitur

sponsus a sponsalibus contractis per verba de futuro: et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus, etiam quando contractum est matrimonium per verba de praesenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum: tamen a prima sponsione dicuntur sponsalia proprie, quae sunt quaedam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

ARTICULUS II. 179

UTRUM TEMPUS SEPTENNII SIT CONVENIENTER ASSIGNATUM SPONSALIBUS CONTRAHENDIS.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod tempus septennii non sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis: contractus enim, qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis, ad quos pertinet: sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante, quorum sunt sponsalia; ergo ita possunt fieri ante septennium, sicut post.

2. PRAETEREA. Sicut ad contractus sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale: sed, sicut Greg. narrat in 4. Dialog. *(cap. 18.)*, quidam puer quinque annorum propter blasphemiae peccatum a diabolo extinctus est; ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. PRAETEREA. Sponsalia ad matrimonium ordinantur: sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellae, et puero; ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

4. PRAETEREA. Ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis possunt futurae nuptiae placere: sed signa talis placentiae frequenter apparent in pueris ante septennium; ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. PRAETEREA. Si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, et postea post septennium ante tempus pubertatis contrahant per verba de praesenti, reputantur inter eos esse sponsalia: sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere; ergo ex primo: et sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. PRAETEREA. In his quae communiter fiunt a pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero, sicut patet in trahentibus navem: sed contractus sponsalium est quaedam actio communis inter contrahentes; ergo si unus sit pubes, potest contrahere sponsalia cum puella, quae non habet septem annos, quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. PRAETEREA. Si aliqui juxta aetatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de praesenti, reputatur inter eos matrimonium esse; ergo pari ratione si ante septennium, dummodo sit propinquum [*al.* sint propinqui], contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

RESPONDEO dicendum, quod septennium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter, quia cum sponsalia sint quaedam promissiones futurorum, ut dictum est *(art. praec.)*, oportet quod illorum sint, qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum, qui habent aliquam providentiam de futuris, quae usum rationis requirit; respectu cujus *triplex* gradus notatur, secundum Philos. in 1. Ethic. *(cap. 4. in fin.)*: *primus* est, cum quis neque ipse intelligit per se, neque ab alio capere potest: *secundus* est status, quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad con-

siderandum, et intelligendum: *tertius* est, cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus, et fluxibilitas humorum, ideo *primum* statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus: sed ad *secundum* statum incipit pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad *tertium* statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantum ad ea quae ad personam ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantum ad ea quae extra ipsum sunt, in fine tertii septennii: et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est: sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum, praecipue de his, ad quae ratio naturalis inclinat magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet: et ideo tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his, quae ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare: et secundum leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi post vigesimum secundum [*al.* vigesimum quintum] annum.

Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis fiunt contractus sponsalium per alium, ambo, vel alter reclamare possunt; unde nihil tunc actum est, adeo quod nec aliqua affinitas contrahitur ex hoc: et ideo sponsalia, quae inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, inquantum illi, inter quos contrahuntur, ad aetatem debitam venientes non reclamant; ex quo intelliguntur consentire his, quae per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer, de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa fuit ad patrem contristandum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum: sed hoc est expresse contra intentionem Greg. dicentis *(loc. cit. in arg.)* quod « pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennae ignibus nutrivit ». Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in praesens, sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quam ad consentiendum in actum unum praesentem; et ideo ante potest homo peccare mortaliter, quam possit se obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum: et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit, ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait *(lib. 7. de Histor. Animalium, circ. princ. lib.)*, simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur, ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placentia, quae est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto usu rationis, cum nondum susceptibiles sint plenae disciplinae, sed magis contingit ex motu naturae, quam ex aliqua ratione; et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahenda.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem; et ideo prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius causae, et ideo quod deest uni, potest suppleri ex altero: sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctae personae, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur, quod sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundum Philosophum in 2. Physic. *(tex. 56.)*, « quod parum deest, quasi nihil deesse videtur »: haec autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium; sed melius est, quod determinetur secundum conditionem contrahentium, quia in quibusdam magis acceleratur usus rationis, quam in aliis.

ARTICULUS III. 180

UTRUM SPONSALIA DIRIMI POSSINT.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod sponsalia dirimi non possint, altero religionem intrante, quia de pecunia, quam alicui promisi, non possum alteri licite obligationem facere: sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri; ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

2. Item. Videtur, quod non debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert, quia in dubiis semper tutior pars est eligenda: sed tutius esset, quod eum expectaret; ergo tenetur eum expectare.

3. Item. Videtur, quod nec dirimantur per aegritudinem, quam aliquis incurrit post contracta sponsalia, quia pro poena nullus debet puniri: sed vir, qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc, quod ei jus suum aufertur, quod in illam habebat, quae sibi fuerat desponsata; ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item. Videtur, quod nec propter affinitatem intervenientem; utpote si sponsus consanguineam sponsae fornicario concubitu cognoscat, quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

5. Item. Videtur, quod non possint se invicem absolvere, quia hoc est maximae levitatis, ut primo contrahant, et postmodum se absolvant: sed talia non debent ab Ecclesia sustineri; ergo, etc.

6. Item. Videtur, quod nec propter alterius fornicationem, quia per sponsalia unius non accipit adhuc potestatem in corpus alterius: et sic videtur, quod in nullo contra invicem peccent, si interim fornicantur; et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item. Videtur, quod nec per contractum cum alia per verba de praesenti, quia venditio secunda non derogat venditioni primae; ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item. Videtur, quod nec per defectum aetatis possint dirimi, quia quod non est, non potest dissolvi: sed ante aetatem determinatam nulla fuerunt sponsalia; ergo dirimi non possunt.

Respondeo dicendum, quod in omnibus praedictis casibus sponsalia contracta dirimuntur; sed diversimode, quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit, et cum alter conjugum cum altero per verba de praesenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur: sed in aliis casibus dirimi debent secundum judicium Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cum sit spiritualis tantum, ut dicetur *(q. 61. art. 2.)*.

Ad secundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc, quod alter non comparet tempore statuto ad matrimonium perficiendum; unde si ex parte ejus non defuit, quin matrimonium compleret, potest licite alteri nubere sine peccato aliquo: si autem per eum stetit, quod matrimonium non est completum, debet agere poenitentiam de peccato fractae promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenerit: et contrahere potest cum alio, si vult, judicio Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum, inter quos sunt contracta sponsalia, quae ipsum debiliter nimis (ut epilepsia, vel paralysis) aut eum deformet (ut abscissio nasi, vel orbitas oculorum, aut aliquid hujusmodi), aut quae sit contra bonum prolis (utpote lepra, quae solet prolem inficere), possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur: nec pro poena punitur aliquis, sed ex poena damnum reportat; quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsae, vel e contra, tunc dirimi debent sponsalia: et ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum; causae enim, quae in futurum expectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus, non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est: unde sicut affinitas si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum; ita si interveniat matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur: nec in hoc aliquid detrahitur alteri, imo ei confertur, quia absolvitur ab eo, qui per fornicationem se Deo odiosum reddidit.

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum, sed contra eos est Decretalis *(cap.: Praeterea hi, de Sponsalib. et Matrim.)* quae expresse dicit: « Ad instar», inquit, «eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuo se absolvunt, qui sponsalia contraxerunt ». Sed ad hoc dicunt, quod Ecclesia magis hoc sustinet, ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure: sed non videtur exemplo convenire, quod Decretalis adducit. Et ideo dicendum, quod non semper est levitatis retractare, quae prius firmata sunt: quia *incertae sunt providentiae nostrae,* ut dicitur Sapientiae 9.

Ad sextum dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes, tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum; et ideo potest sibi praecavere unus contra alium, sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus; sed secundus contractus matrimonii est fortior primo, et ideo solvit ipsum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus; et ideo ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiae faciendam, propter bonum exemplum.

QUAESTIO XLIV.

DE MATRIMONII DEFINITIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.
Secundo. Utrum convenienter nominetur.
Tertio. Utrum convenienter definiatur.

ARTICULUS I. 181

UTRUM MATRIMONIUM SIT IN GENERE CONJUNCTIONIS.

(S. Thom. 4. Dist. 27. q. 1. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod matrimonium non sit in genere conjunctionis, quia vinculum, quo aliqua ligantur, differt a conjunctione ipsa, sicut causa ab effectu: sed matrimonium est vinculum quoddam, quo juncti matrimonio ligantur; ergo non est in genere conjunctionis.

2. PRAETEREA Omne sacramentum est sensibile signum: sed nulla relatio est accidens sensibile; ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non est in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

3. PRAETEREA. Conjunctio est relatio aequiparantiae, sicut et aequalitas: sed non est una numero aequalitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit; ergo nec una conjunctio; et sic si matrimonium est in genere conjunctionis, non est unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

SED CONTRA. Relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur: sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor; ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud, quam conjunctio.

Praeterea. Unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secundum conjunctionem: hoc autem fit per matrimonium, ut patet Gen. 2.: *Erunt duo in carne una;* ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

RESPONDEO dicendum, quod conjunctio adunationem quandam importat, unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio: ea autem quae ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad illud adunari; sicut multi homines adunantur ad unam militiam, vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis: et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem, et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus, et uxor; et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium: conjunctio autem corporum, et animorum ad matrimonium consequitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum, quo ligan-

tur formaliter, non effective; et ideo non oportet, quod sit aliud a conjunctione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causae ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur, quod sit sensibile illud, quod est res, et sacramentum; hoc enim modo se habet in hoc sacramento praedicta conjunctio; sed verba exprimentia consensum sunt sacramentum tantum, et causa praedictae conjunctionis sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate, et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus; et ex utraque parte potest attendi unitas, et diversitas ipsius: quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili, et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero, et similiter est de aequalitate; ideo et aequalitas, et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium, et aequalium. Sed relatio, quae est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causae, quia ad eamdem numero generationem ordinatur: sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum; et ideo haec relatio est una ex parte causae, et multiplex ex parte subjecti: et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus, *uxor*, et *maritus:* secundum autem quod est una, significatur hoc nomine *matrimonium*.

ARTICULUS II. 182

UTRUM MATRIMONIUM CONVENIENTER NOMINETUR.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod matrimonium inconvenienter nominetur, quia denominatio debet fieri a digniori: sed pater dignior est matre; ergo magis debet denominari a patre, quam a matre, conjunctio utriusque.

2. Praeterea. Res debet denominari ab eo, quod est de essentia sua, quia « ratio, quam significat nomen, est definitio », ut dicitur in 4. Metaph. *(lex. 28.):* sed nuptiae non sunt de essentia matrimonii; ergo non debet matrimonium *nuptiae* appellari.

3. Praeterea. Species non potest proprio nomine nominari ab eo, quod est generis: sed conjunctio est genus ad matrimonium; ergo non potest proprie *conjugium* nominari.

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio est *tria* considerare: *primo* essentiam ipsius, quae est conjunctio; et secundum hoc nominatur *conjugium: secundo* causam ejus, quae est desponsatio; et secundum hoc vocatur *nuptiae* a *nubo*, quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur: *tertio* effectum, qui est proles, et sic dicitur *matrimonium*, ut August. dicit contra Faustum *(lib. 19. cap. 26. a med.)*, « ex hoc quod mulier non debeat ob aliud nubere, nisi ut sit mater ». Potest etiam matrimonium quasi *matris munium* (idest officium) dici, quia foeminis incumbit maxime educandae prolis officium: vel dicitur matrimonium, quasi *matrem muniens*, quia jam habet quo defendatur, et muniatur, scilicet virum: vel dicitur matrimonium, quasi *matrem monens*, ne virum relinquat, alteri adhaerens: vel dicitur matrimonium, quasi *materia unius*, quia

in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendum, ut dicatur matrimonium a *monos* (μόνος) et *materia:* vel dicitur matrimonium, ut Isidorus dicit *(lib. 9. Etym. cap. ult. cir. med.)*, a *matre*, et *nato*, quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem mater magis est officiosa, quam pater. Vel dicendum, quod mulier ad hoc principaliter facta est, ut sit homini in adjutorium prolis; non autem vir propter hoc factus est: unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad secundum dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia, et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt; cum nomen detur causa rei innotescendae.

Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet complete habet generis rationem, nec tamen aliquid addit, quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii, quod ipsi, et definitioni est commune: aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quae competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfecte in animatis, quae non sunt animalia. Et similiter est in proposito, quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum, et corporum, et ideo *conjugium* nominatur.

ARTICULUS III. 183

UTRUM MATRIMONIUM CONVENIENTER DEFINIATUR IN LITERA.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter definiatur in litera *(4. Dist. 27.)*, quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur, quia maritus est, qui est mulieri junctus matrimonio: sed maritalis conjunctio ponitur in definitione matrimonii; ergo videtur, quod sit circulatio in definitionibus istis.

2. Praeterea. Per matrimonium sicut efficitur vir maritus mulieris, ita et mulier uxor viri; ergo non debet magis dici conjunctio maritalis, quam uxoris.

3. Praeterea. Consuetudo ad genus moris pertinet: sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi; ergo non debet poni in definitione matrimonii: « individuam vitae consuetudinem retinens ».

4. Praeterea. Inveniuntur aliae definitiones de matrimonio datae, quia, secundum Hugonem *(lib. 2. de Sacram. part. 11. cap. 4. et tract. 7. Sum. sent. cap. 10. in princ.)*, « matrimonium est duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus »: secundum quosdam autem « matrimonium est consortium communis vitae, et communicatio divini, et humani juris »; et quaeritur, qualiter hae definitiones differant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, in matrimonio tria considerantur, scilicet *causa* ipsius, et *essentia* ejus, et *effectus;* et secundum hoc *tres* definitiones inveniuntur de matrimonio datae: nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et est per se nota. Definitio autem in litera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet *conjunctionem*, et addit determinatum subjectum, in hoc quod dicit, *inter legitimas personas:*

ponit etiam differentiam contrahentium ad speciem, in hoc quod dicit, *maritalis*, quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud, ad quod ordinatur; et hoc est id, quod ad maritum pertinet: ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit, *individuam*, etc. Sed alia definitio tangit effectum, ad quem ordinatur matrimonium, scilicet vitam communem in rebus domesticis; et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum istius communicationis, scilicet jus divinum, et humanum: aliae autem communicationes, ut negotiantium, et militantium, solo jure humano institutae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nota quoad nos, et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quae sunt priora quoad nos: sicut in definitione qualitatis ponitur *quale* a Philosopho, cum dicit *(cap. de Qualit.)*: « Qualitas est, secundum quam quales esse dicimur »: et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur *conjunctio maritalis*, ut sit sensus, quod matrimonium est conjunctio ad ea, quae mariti officium requirit, quae non poterant uno nomine exprimi.

Ad secundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est *(art. praec.)*; et quia, ut dicit Apostolus *(1. Cor. 11.)*, *vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum*, ideo haec differentia potius debet sumi a viro, quam a muliere.

Ad tertium dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus, vel illius, sed ea quae ad communicationem civilem pertinent; ita vita conjugalis nihil aliud est, quam conversatio ad communicationem talem pertinens: et ideo quantum ad hanc vitam, semper in conjugibus consuetudo est individua, quamvis sit divisa quantum ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis *(in corp. art.)*.

QUAESTIO XLV.

DE CONSENSU MATRIMONII SECUNDUM SE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de consensu; ubi *primo* agendum est de ipso consensu secundum se considerato: *secundo*, de consensu juramento, vel carnali copula firmato: *tertio*, de consensu coacto, et conditionato; *quarto*, de objecto consensus.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.

Secundo. Utrum consensum oporteat per verba exprimi.

Tertio. Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium.

Quarto. Utrum consensus per verba de praesenti expressus, si desit interior consensus, exterius faciat verum matrimonium.

Quinto. Utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium.

ARTICULUS I. 184

UTRUM CONSENSUS SIT CAUSA EFFICIENS MATRIMONII.

(S. Thom. ubi sup. art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod consensus non sit causa efficiens matrimonii: sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina, ut ostensum est *(4. Dist. 2. q. 1. art. 4. q. 4. et part. 3. q. 64. art. 2.)*: sed consensus ad voluntatem humanam pertinet; ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. PRAETEREA. Idem non est causa sui ipsius: sed matrimonium nihil aliud videtur esse, quam consensus, quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam; ergo consensus non est causa matrimonii.

3. PRAETEREA. Unius debet esse una causa: sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est *(q. praec. art. 1.)*: consensus autem duorum sunt diversi, quia et diversorum sunt, et in diversis; ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem; ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

SED CONTRA est, quod Chrysostomus dicit *(hom. 32. in op. imperf. parum ante med.)*: « Matrimonium non facit coitus, sed voluntas ».

Praeterea. Unus non accipit potestatem in eo, quod est libere alterius, nisi per ejus consensum: sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet 1. Corinth. 7., cum prius uterque liberam potestatem sui corporis haberet; ergo consensus facit matrimonium.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione, quae eam significat, sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis: unde cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, inquantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae, et civilis vitae, oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina: unde cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus, quae in eis operatur salutem: sed causae secundae, sive instrumentales sunt materiales operationes, ex divina institutione habentes efficaciam, et sic consensus in matrimonio est causa.

AD SECUNDUM dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est *(q. praec. art. 1.)*, quam consensus facit: nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est, ut Ecclesiae conjungeretur.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus, in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum, ita etiam consensus est unus ex parte ejus, in quod consentitur, scilicet prae-

dictae conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium: nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri est consensus in conjunctionem ad uxorem.

ARTICULUS II. 185

UTRUM OPORTEAT CONSENSUM PER VERBA EXPRIMI.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod non oporteat consensum per verba exprimi, quia sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum: sed votum obligat quoad Deum, etiamsi non exprimatur verbis; ergo et consensus facit matrimonii obligationem, etiam sine expressione verborum.

2. PRAETEREA. Matrimonium potest esse inter aliquos, qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum; ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. PRAETEREA. Si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti, quacumque ex causa, non est sacramentum: sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum, sicut quando puella tacet prae verecundia, parentibus eam viro tradentibus; ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

SED CONTRA. Matrimonium est sacramentum quoddam: sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum; ergo et in matrimonio: et ita oportet ibi esse saltem verba exprimentia consensum sensibiliter.

Praeterea. In matrimonio fit contractus inter virum, et mulierem: sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se invicem homines obligent; ergo et in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. praec.)*, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus; et quia materiales contractus non possunt fieri, nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant, qui contrahunt, ideo etiam oportet, quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium, sicut ablutio exterior ad baptismum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum; et ideo non oportet, quod fiat ad modum materialium contractuum, ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis tales non possint vota sua mutuo verbis exprimere, possunt tamen exprimere nutibus, et tales nutus pro verbis computantur.

AD TERTIUM dicendum, quod, sicut dicit Hugo de S. Victore *(tract. 7. Sum. sent. cap. 6. a princ.)*, eos qui conjunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se spontanee recipiant; quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant: unde verba parentum computantur in casu illo, ac si essent puellae; sunt enim sufficiens signum, quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

ARTICULUS III. 186

UTRUM CONSENSUS EXPRESSUS PER VERBA DE FUTURO FACIAT MATRIMONIUM.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat, quia sicut se habet praesens ad praesens, ita futurum ad futurum: sed consensus per verba de praesenti expressus facit matrimonium in praesenti; ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. PRAETEREA. Sicut in matrimonio fit quaedam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus: sed in aliis contractibus non differt, utrum per verba de praesenti, vel de futuro obligatio fiat; ergo nec in matrimonio differt.

3. PRAETEREA. Per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo: sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat; ergo et similiter potest fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

SED CONTRA est, quod ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de praesenti, secundum jura debet habere secundam pro uxore *(cap.: Sicut ex litteris, de Sponsalib. et Matrim.)*: sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium, quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente, non potest contrahi cum alia; ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Praeterea. Qui promittit aliquid se facturum, nondum facit illud: sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua contracturum matrimonium; ergo non contrahit adhuc cum illa.

RESPONDEO dicendum, quod causae sacramentales significando efficiunt; unde hoc efficiunt, quod significant: quia ergo cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum, ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed sponsionem ejus, quae *sponsalia* nominatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum consensus exprimitur per verba de praesenti, et verba sunt praesentia, et in praesens consentitur pro eodem tempore: sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt praesentia, sed consentitur in futurum, et ideo non pro eodem tempore; et propter hoc non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suae in alterum; ut si dicat: « Dabo tibi »: sed solum quando verbis praesentibus utitur.

AD TERTIUM dicendum, quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia, vel observantia regulae, et non ipsum matrimonium spirituale: si autem spirituale matrimonium in futurum voveatur, non est matrimonium spirituale, quia nondum ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.

ARTICULUS IV. 187

UTRUM CONSENSUS ETIAM PER VERBA DE PRAESENTI EXPRESSUS, SI DESIT INTERIOR CONSENSUS, FACIAT MATRIMONIUM.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod consensus etiam per verba de praesenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium, quia « fraus, et dolus nemini patrocinari debent », secundum jura *(cap.: Ex tenore, de Rescriptis, et cap.: Si vir, de Cognat. spirituali)*: sed ille qui verbis exprimit consensum, quem in corde non habet, dolum committit; ergo non debet ei patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. PRAETEREA. Consensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur: si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux, et ita erit fornicator, quandocumque matrimonio utetur.

3. PRAETEREA. Si aliquis probatur per verba de praesenti in aliquem consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam, ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse, etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso: sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium; ergo non requiritur.

SED CONTRA est, quod Innocentius III. dicit in Decret. quadam *(cap.: Tua nos, de Sponsalib. et Matrim.)*, in casu isto loquens: « Sine consensu nequeunt caetera foedus perficere conjugale ».

Praeterea. Intentio requiritur in omnibus sacramentis: sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi; ergo non fit matrimonium.

RESPONDEO dicendum, quod sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*: unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet, non intendens recipere sacramentum, sed ludum, et dolum facere, non esset baptizatus, ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ibi sunt *duo*, scilicet *defectus* consensus qui ei patrocinatur in foro conscientiae, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiae, in quo judicatur secundum allegata: et *dolus* verborum; et hic non patrocinatur nec in foro conscientiae, nec in foro Ecclesiae, quia in utroque pro hoc punitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium, quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est *(q. praec. art. 1.)*. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant, quia de quolibet praesumendum est bonum, nisi probetur contrarium; unde ille, ex cujus parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

AD TERTIUM dicendum, quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia secundum ea judicat, quae foris apparent; nec decipitur in justitia, sive jure, quamvis decipiatur in facto: sed ille debet potius excommunicationem sustinere, quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotius fugere.

ARTICULUS V. 188

UTRUM CONSENSUS IN OCCULTO FACTUS PER VERBA DE PRAESENTI FACIAT MATRIMONIUM.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod consensus in occulto factus per verba de praesenti non faciat matrimonium: res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo, in cujus potestate erat: sed puella erat in potestate patris; ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente: et ita si fiat in occulto consensus, etiam per verba de praesenti expressus, non erit matrimonium.

2. PRAETEREA. Sicut in matrimonio actus noster est quasi de essentia sacramenti, ita etiam in poenitentia: sed sacramentum poenitentiae non perficitur, nisi mediantibus Ecclesiae ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores; ergo nec matrimonium perfici potest in occulto absque sacerdotali benedictione.

3. PRAETEREA. Baptismus, quia potest in occulto, et in aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto: sed Ecclesia prohibet clandestina fieri matrimonia *(cap.: Cum inhibitio, de Clandest. Despons.)*; ergo non possunt fieri in occulto.

4. PRAETEREA. Inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, matrimonium contrahi non potest, quia Ecclesia prohibuit: sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia; ergo non possunt esse vera matrimonia.

SED CONTRA. Posita causa, ponitur effectus: sed causa sufficiens matrimonii est consensus per verba de praesenti expressus; ergo sive fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

Praeterea. Ubicumque est debita materia, et debita forma sacramenti, ibi est sacramentum: sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitimae personae ad contrahendum, et debita forma, quia ibi sunt verba de praesenti consensum exprimentia; ergo est ibi verum matrimonium.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in aliis sacramentis quaedam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominus perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam consensus expressus per verba de praesenti, inter personas legitimas, ad contrahendum matrimonium facit, quia haec duo sunt de essentia sacramenti: alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur, ut matrimonium convenientius fiat; unde si omittantur, verum est matrimonium; quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum; et ideo secundum hoc quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare; sicut etiam potest aliquis, vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

AD SECUNDUM dicendum, quod actus noster in poenitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem a peccatis; et ideo oportet, quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis: sed in matrimonio

actus nostri sunt causa sufficiens ad indicandum proximum effectum, qui est obligatio, quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare; et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio, quasi de essentia sacramenti.

Ad TERTIUM dicendum, quod etiam prohibitum est, ne baptismum aliquis accipiat, praeterquam a sacerdote, nisi in articulo necessitatis: matrimonium autem non est sacramentum necessitatis; et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula, quae inde evenire solent, quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte: frequenter etiam ad talia conjugia transeunt, dum poenitent de his quae subito facta sunt; et multa alia mala inde accidunt, et speciem turpitudinis praeter hoc habent.

Ad QUARTUM dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonia, quasi contra essentialia matrimonii existentia; sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quae sunt materia indebita huic sacramento: et ideo non est simile.

QUAESTIO XLVI.

DE CONSENSU, CUI ADVENIT JURAMENTUM, VEL COPULA CARNALIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de consensu, cui advenit juramentum, vel copula carnalis.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo. Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium.

Secundo. Utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

ARTICULUS I. 189

UTRUM JURAMENTUM ADJUNCTUM CONSENSUI PER VERBA DE FUTURO EXPRESSO FACIAT MATRIMONIUM.

Ad PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium: nullus enim potest se obligare, ut faciat contra jus divinum: sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. 5.: *Reddes autem Domino juramenta tua;* ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire, quod homo non debeat implere juramentum prius factum: si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro juramento firmatum aliquis alteri se obligat per verba de praesenti, videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare: sed hoc non esset, nisi illo juramento esset matrimonium illud perfectum; ergo juramentum adjunctum consensui per verba de futuro facit matrimonium.

2. Praeterea. Veritas divina fortior est, quam veritas humana: sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid; cum ergo verba exprimentia consensum de praesenti, in quibus est sola veritas humana, matrimonium perficiant, videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro juramento firmata.

3. Praeterea. Secundum Apostolum ad Hebr. 6.: *Omnis controversiae finis ad confirmationem est juramentum;* ergo in judicio saltem plus standum est juramento, quam simplici verbo: si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de praesenti, postquam consenserit in aliam cum juramento per verba de futuro, videtur quod judicio Ecclesiae debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. Praeterea. Verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia: sed juramentum ibi aliquid operatur; ergo facit plus, quam sponsalia: sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium; ergo facit matrimonium.

Sed contra. Quod futurum est, non est: sed juramentum additum non facit, quin verba de futuro significent consensum de futuro; ergo adhuc matrimonium non est.

Praeterea. Postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium: sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit; alias frustra juraretur illud esse futurum; ergo non facit matrimonium.

Respondeo dicendum, quod juramentum adhibetur ad confirmationem dictorum; unde illud tantum confirmat, quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideo cum verba de futuro ex ipsa sua significatione habeant, quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiamsi juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in litera dicit *(4. Dist. 28.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod implere juramentum licitum est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum: unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum, cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino, qui juramentum prius factum non servat. Et ita est in proposito; illicite enim jurat, qui illicite promittit: promissio autem de alieno est illicita: unde consensus sequens per verba de praesenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit praecedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

Ad secundum dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud, cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod juramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factam confirmans: et sic gravius peccat, qui eam violat.

ARTICULUS II. 190

UTRUM CARNALIS COPULA POST VERBA DE FUTURO CONSENSUM EXPRIMENTIA FACIAT MATRIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia aciat matrimonium, quia majus est con-

sentire facto, quam verbo: sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni, quam prius fecit; ergo videtur, quod multo magis per hoc fiat matrimonium, quam si solis verbis de praesenti consensus fieret.

2. PRAETEREA. Consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium: sed nulla potest esse major interpretatio consensus, quam carnalis copula; ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. PRAETEREA. Omnis conjunctio carnalis praeter matrimonium facta est peccatum: sed mulier non videtur peccare admittendo sponsum ad carnalem copulam; ergo per hoc fit matrimonium.

4. PRAETEREA. « Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum »: sed aliquis non potest mulieri, quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat; ergo videtur, quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de praesenti, teneatur ad primam redire, quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium; ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

SED CONTRA est, quod dicit Nicolaus I. papa *(in resp. ad consulta Bulgar. cap. 3. Concil. et hab. cap.: Tuas dudum, de Clandest. Despons.)*: « Si consensus in nuptiis defuerit, caetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur ».

Praeterea. Quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum: sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam; ergo non potest facere matrimonium.

RESPONDEO dicendum, quod de matrimonio possumus loqui *dupliciter: uno modo* quantum ad forum conscientiae; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia praecesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit, quia verba etiam de praesenti consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est *(q. praec. art. 4.): alio modo* quantum ad judicium Ecclesiae, et quia in exteriori judicio secundum ea quae foris patent judicatur, cum nihil possit expressius significare consensum, quam carnalis copula, ideo secundum judicium Ecclesiae carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli, vel fraudis appareant.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

AD SECUNDUM dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exterius fit.

AD TERTIUM dicendum, quod si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur a peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multum distantis conditionis, vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat: sed tamen sponsus peccat fornicando; et puniendus est de fraude, quam facit.

AD QUARTUM dicendum, quod in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint aequalis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis: sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud, ad quod tenebatur, et ideo sufficit, si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit; quia praesumi probabiliter potest, quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit

QUAESTIO XLVII.

DE CONSENSU COACTO, ET CONDITIONATO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consensu coacto, et conditionato.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum aliquis consensus possit esse coactus.
Secundo. Utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum.
Tertio. Utrum consensus coactus tollat matrimonium.
Quarto. Utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis.
Quinto. Utrum consensus conditionatus matrimonium faciat.
Sexto. Utrum aliquis possit cogi a patre ad matrimonium contrahendum.

ARTICULUS I. 191

UTRUM ALIQUIS CONSENSUS POSSIT ESSE COACTUS.

(S. Thom. 4. Dist. 29. q. unic. art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod nullus consensus possit esse coactus: coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundum aliquem statum ejus, ut in 2. Sent. *(Dist. 25. q. 1. art. 2.)* dictum est: sed consensus est actus liberi arbitrii; ergo non potest esse coactus.

2. Praeterea. Violentum idem est quod coactum: sed « coactum », secundum Philosophum *(lib. 3. Ethic. cap. 1.)*, « est cujus principium est extra, non conferente vim passo »: sed omnis consensus principium est intra; ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. Praeterea. Omne peccatum consensu perficitur: sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest, quia, secundum August. *(lib. 3. de Lib. Arb. cap. 18. a princ.)*, « nullus peccat in eo, quod vitare non potest »; cum ergo vis a juristis *(lib. 2. ff. de eo quod vi, metusve, etc.)* definiatur esse « majoris rei impetus, qui repelli non potest », videtur quod consensus non possit esse coactus, vel violentus.

4. Praeterea. Dominium libertati opponitur: sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam Tullii definitione; dicit enim, quod « vis est impetus dominantis, retinens rem intra terminos alienos »; ergo vis in liberum arbitrium non cadit, et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

Sed contra. Illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire: sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in litera dicitur *(4. Dist. 29.)*; ergo consensus cogi potest.

Praeterea. In matrimonio est quidam contractus: sed in contractibus potest esse voluntas coacta, unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens « quod vi, metusve causa factum est » *(lib. 1. ff. sup. cit.)*; ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

RESPONDEO dicendum, quod *duplex* est coactio, vel violentia: *una,* quae facit necessitatem absolutam, et tale violentum dicitur a Philosopho *(loc. sup. cit.)* « violentum simpliciter », ut cum quis aliquem corporaliter impellit ad motum: *alia,* quae facit necessitatem conditionatam, et hanc vocat Philosophus « violentum mixtum », sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur: et in isto violento quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc, voluntarium est: et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium: unde haec violentia, vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis, non autem prima. Et quia haec coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens, ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo: sed prima vis cadit in corporalibus actibus: et quia legislator considerat non solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per *vim* intelligit coactionem simpliciter, propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio, sed vis, quae a metu distinguitur; et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio, quod metus: est autem metus, secundum jurisperitos, « instantis, vel futuri periculi causa mentis trepidatio » *(loc. sup. cit.).*

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA; nam *primae* rationes procedunt de coactione prima, *secundae* de secunda.

ARTICULUS II. 192

UTRUM ALIQUA COACTIO METUS CADAT IN CONSTANTEM VIRUM.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod coactio metus non cadat in constantem virum, quia de ratione constantis est, quod non trepidet in periculis; cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

2. PRAETEREA. « Omnium terribilium finis est mors », secundum Philos. in 3. Ethic. *(cap. 6. a med.),* quasi perfectissimum inter terribilia: sed constantes non coguntur morte, quia fortis etiam pericula mortis sustinet; ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. PRAETEREA. Inter alia pericula praecipue a bonis timetur periculum famae: sed timor infamiae non reputatur timor cadens in constantem virum, quia, ut dicit lex *(lib. 7. ff. de eo quod metus, etc.),* « timor infamiae non continetur illo edicto: Quod metus causa factum est »; ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. PRAETEREA. Metus in eo, qui metu cogitur, peccatum relinquit, quia facit eum promittere, quod non vult solvere; et sic facit eum mentiri: sed non est constantis aliquod peccatum etiam minimum pro aliquo timore facere; ergo nullus metus cadit in constantem virum.

SED CONTRA. Abraham, et Isaac constantes fuerunt: sed in eos cecidit metus, quia ratione metus dixerunt uxores suas sibi esse sorores *(Gen. 12. et 26.);* ergo metus potest cadere in constantem virum.

Praeterea. Ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens: sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum, quia si sit in mari, merces projiciet tempore naufragii; ergo metus potest cadere in constantem virum.

RESPONDEO dicendum, quod cadere metum in aliquem est cogi ipsum metu: cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit, quod alias non vellet, ad evitandum id quod timet: in hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad *duo: primo* quantum ad qualitatem periculi quod timetur, quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit, quid pro quo dimittendum sit, vel faciendum: semper autem minus malum, vel majus bonum eligendum est; et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali: non autem cogitur ad majus malum, ut vitet minus malum: sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali, scilicet ad peccatum propter metum corporalis poenae: sed pertinax e contra non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum, vel faciendum, ut evitet majus malum; unde constans est medius inter inconstantem, et pertinacem: *secundo* differunt quantum ad aestimationem periculi imminentis, quia constans non nisi ex forti aestimatione, et probabili cogitur, sed inconstans ex levi, Prov. 28.: *Fugit impius, nemine persequente.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod constans, sicut et de forti dicit Philos. *(lib. 3. Ethic. cap. 6.)*, est intrepidus; non quod omnino non timeat, sed quia non timet quae non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

AD SECUNDUM dicendum, quod peccata sunt maxima malorum; et ideo ad haec nullo modo potest homo constans cogi: immo magis debet homo mori, quam talia sustinere, ut etiam Philos. in 3. Ethic. dicit *(cap. 6. et 9.)*: sed quaedam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis: inter quae sunt praecipua, quae ad personam pertinent, sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus; et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda: et haec continentur in hoc versu:

Stupri, sive status, verberis, atque necis.

Nec differt, utrum haec pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum hujusmodi.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis infamia sit majus damnum, tamen ei de facili occurri potest: et ideo non reputatur cadere in constantem virum metus infamiae, secundum jura.

AD QUARTUM dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare, sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem: non potest autem promittere se non denuntiaturum, quia cum hoc sit contra bonum justitiae, ad hoc cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

ARTICULUS III. 193

UTRUM CONSENSUS COACTUS TOLLAT MATRIMONIUM.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod consensus coactus non tollat matrimonium, quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio: sed coactus timore ad recipiendum baptismum recipit sacramentum; ergo coactus ad consentiendum aliquo timore matrimonio obligatur.

2. PRAETEREA. Violentum mixtum, secundum Philos. *(lib. 3. Ethic. cap. 1.)*, plus habet de voluntario, quam de involuntario: sed non potest aliter con-

sensus esse coactus, nisi per violentum mixtum; ergo non omnino excluditur voluntarium, et ita adhuc est matrimonium.

3. Praeterea. Ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur, quod in matrimonio illo stet, quia speciem mali habet promittere, et non solvere, a quo Apostolus vult nos abstinere *(1. Thessal. 5.)*; hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleret; ergo etc.

Sed contra est, quod Decretalis dicit *(cap.: Cum locum, de Sponsalib. et Matrim.)*: « Cum consensus locum non habeat, ubi metus, vel coactio intercedit, necesse est, ut ubi assensus cujusquam requiritur, coactionis materia repellatur »: sed in matrimonio requiritur communis consensus; ergo etc.

Praeterea. Matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae fit secundum libertatem amoris; ergo non potest fieri per consensum coactum.

Respondeo dicendum, quod vinculum matrimonii est perpetuum; unde illud quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit: metus autem, qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest repeti restitutio in integrum; et ideo haec coactio metus, quae cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia: constans autem vir judicatur virtuosus, cui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 4. ad fin.)*. Quidam autem dicunt, quod si adsit consensus, quamvis coactus, interius, est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiae, quae praesumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum: sed hoc nihil est, quia Ecclesia non debet praesumere de aliquo peccatum, quousque probetur: peccavit autem, si dixit se consentire, et non consensit: unde Ecclesia praesumit eum consensisse, sed judicat consensum illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis: sed consensus est causa efficiens in matrimonio, et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete, quia debet esse perpetuum; et ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio illo stet, sed solum quando timetur periculum ex dissolutione: alias autem non peccat, quia non solvere promissa, quae nolens facit, non est species mali.

ARTICULUS IV. 194

UTRUM CONSENSUS COACTUS EX PARTE COGENTIS FACIAT MATRIMONIUM.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium, quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis: sed spiritualis conjunctio, quae est per charitatem, potest esse ad eum qui non habet charitatem; ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

2. Praeterea. Si illa quae fuit coacta, post nodum consentiat, erit verum matrimonium: sed iste, qui coëgit primo, ex consensu illius non ligatur; ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

Sed contra. Matrimonium est relatio aequiparantiae: sed talis relatio aequaliter est in utroque; ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum, sine hoc quod fiat in alio, ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero, quia non potest esse, quod aliquis sit vir non uxoris, vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sicut nec mater non habens filium; et ideo dicitur communiter, quod « matrimonium non claudicat ».

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio: et ideo dicit Philos. in 8. Ethic. *(cap. 2.)* quod ad amicitiam, quae in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

Ad secundum dicendum, quod ex consensu libero illius, qui primo coactus est, non fit matrimonium, nisi inquantum consensus praecedens in altero adhuc manet in suo vigore; unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

ARTICULUS V. 195

UTRUM PER CONSENSUM CONDITIONATUM FIAT MATRIMONIUM.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium, quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur: sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum; ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

2. Praeterea. Matrimonium debet esse certum: sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio; ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra. In aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat, stante conditione; ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

Respondeo dicendum, quod conditio apposita *aut* est de praesenti, *aut* de futuro: si de praesenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta, sive non honesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stante non stat: sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium, sicut etiam de sponsalibus dictum est *(q. 43. art. 1.)*. Si autem sit conditio de futuro, *aut* est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura sunt praesentia in causis suis: *aut* est contingens, ut datio pecuniae, vel acceptatio parentum; et tunc idem est judicium de tali consensu, sicut de consensu qui fit per verba de futuro: unde non facit matrimonium.

Et per haec patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI. 196

UTRUM ALIQUIS PRAECEPTO PATRIS POSSIT COMPELLI AD MATRIMONIUM CONTRAHENDUM.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum: dicitur enim Coloss. 3.: *Filii, obedite parentibus per omnia*; ergo et in hoc etiam obedire tenentur.

2, PRAETEREA. Genes. 28., Isaac praecepit Jacob, quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan: non autem praecepisset, nisi de jure praecipere potuisset; ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. PRAETEREA. Nullus debet promittere, praecipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum: sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant; ergo possunt praecepto cogere filios ad implendum.

4. PRAETEREA. Pater spiritualis, scilicet papa, potest compellere praecepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum; ergo potest et pater carnalis ad matrimonium carnale.

SED CONTRA. Patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare; ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Praeterea. Si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia; sed hoc est contra jura *(cap.: Ex literis, de Desponsat. impub.)*; ergo, etc.

RESPONDEO dicendum, quod cum in matrimonio sit quasi quaedam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per praeceptum, cum sit liberae conditionis, sed potest eum inducere ex rationabili causa: et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad praeceptum patris, ut scilicet si causa illa cogat de necessitate, vel de honestate, et praeceptum patris similiter cogat; alias non.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis, in quibus est liber sui, sicut pater: et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

AD SECUNDUM dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Isaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terra, quae semini Patriarcharum promittebatur, erat disperdendum; et ideo Isaac praecipere poterat.

AD TERTIUM dicendum, quod non jurant, nisi alia conditione subintellecta, si illis placuerit; et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

AD QUARTUM dicendum, quod dicunt quidam, quod papa non potest praecipere alicui, quod accipiat episcopatum, quia consensus debet liber esse. sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo; nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiae, Ecclesia conservari non posset, cum quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere nisi coacti. Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde, quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandae rei publicae, 1. Cor. 4.: *Sic nos existimet homo, ut ministros,* etc.

QUAESTIO XLVIII.

DE OBJECTO CONSENSUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto consensus.

Circa quod quaerentur duo.

Primo. Utrum consensus, qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

Secundo. Utrum consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

ARTICULUS I. 197

UTRUM CONSENSUS, QUI FACIT MATRIMONIUM, SIT CONSENSUS IN CARNALEM COPULAM.

(S. Thom. 4. Dist. 28. art. 4.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod consensus, qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam: dicit enim Hieron. *(hab. ex Aug. lib. de Bono Viduit. cap. 9. ante med.; vide cap.: Voventibus, Dist. 27.)* quod « voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est »: sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiae non contrariantur, nisi ratione carnalis copulae; ergo consensus voluntatis, qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. PRAETEREA. Omnia quae sunt in matrimonio inter virum, et uxorem, possunt esse licita inter fratrem, et sororem, excepta carnali copula: sed non potest fieri licite inter eos consensus matrimonialis; ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. PRAETEREA. Si mulier dicat viro: « Consentio in te, dum tamen non cognoscas me », non est consensus matrimonialis, quia est ibi aliquid contra substantiam praedicti consensus: sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam; ergo, etc.

4. PRAETEREA. In qualibet re initium consummationi respondet: sed matrimonium consummatur per carnalem copulam; ergo cum initietur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

SED CONTRA. Nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente, et carne: sed beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente, et carne; ergo non consensit in carnalem copulam.

Praeterea. Effectus respondet causae: sed consensus est causa matrimonii; cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus, qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

RESPONDEO dicendum, quod consensus, qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum: unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus, qui ma-

trimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est *(q. 44. art. 1. et q. 45. art. 1. ad 2.)*, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quaedam associatio viri, et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quae ex consequenti ad virum, et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulae; et haec associatio conjugalis copula dicitur: unde patet, quod bene dixerunt illi, qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite; non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulae, in quam consentitur, est causa carnalis copulae, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet; sicut peccaret, qui daret alteri potestatem accipiendi illud, quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem Beatae Virginis supra dictum est *(4. Dist. 3. q. 2. art. 2. et part. 3. q. 29. art. 2.)*.

Ad secundum dicendum, quod inter fratrem, et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed etiam potestati contrariatur copulae carnalis: et ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus, vel potestas actui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt, quod non sit consensus in carnalem copulam explicite: et hoc est verum.

ARTICULUS II. 198

UTRUM EX CONSENSU ALICUJUS IN ALIQUAM PROPTER CAUSAM INHONESTAM MATRIMONIUM POSSIT ESSE.

(S. Thom. 4. Dist. 30. q. 1. art. 3. q. unica).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam: unius enim unica est ratio: sed matrimonium est unum sacramentum; ergo non potest fieri ex alterius finis intentione, quam illius, ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Praeterea. Conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. 19.: *Quod Deus conjunxit, homo non separet:* sed conjunctio, quae fit propter turpes causas, non est a Deo; ergo non est matrimonium.

3. Praeterea. In aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiae, non est verum sacramentum: sed intentio Ecclesiae in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam; ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Praeterea Secundum Boëtium *(in Top. loco: A causa, fin.)*, « cujus finis est bonus, ipsum quoque bonum est »: sed matrimonium semper est bonum; ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Praeterea. Matrimonium significat conjunctionem Christi, et Ecclesiae: sed ibi non cadit aliqua turpitudo; ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est, quod qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat; ergo et qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum est matrimonium.

Praeterea. Hoc idem probant exempla, et auctoritates, quae ponuntur in litera *(4. Dist. 30.)*.

Respondeo dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi *dupliciter*, scilicet *per se*, et *per accidens: per se* quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum; et haec semper bona est, scilicet procreatio prolis, et vitatio fornicationis: sed *per accidens* causa finalis ipsius est hoc, quod contrahentes intendunt ex matrimonio; et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium, et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso, ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem, vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se: et quia causae per accidens sunt infinitae, ideo infinitae tales causae possunt esse in matrimonio, quarum sunt quaedam honestae, et quaedam inhonestae.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est de causa per se, et principali: sed quod habet unum finem per se, et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione, quae est matrimonium, et talis semper est a Deo, et bona est, a quacumque fiat causa: vel pro actu eorum qui conjunguntur; et sic est quandoque mala, et non est a Deo simpliciter loquendo. Nec est inconveniens, quod aliquis effectus sit a Deo, cujus causa est mala, sicut proles, quae ex adulterio suscipitur; non enim est ex illa causa, inquantum est mala, sed inquantum habet aliquid de bono, secundum quod est a Deo; quamvis non simpliciter sit a Deo.

Ad tertium dicendum, quod intentio Ecclesiae, qua intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujuslibet sacramenti; ita quod ea non observata, nihil in sacramentis agitur: sed intentio Ecclesiae, qua intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti, et non de necessitate ejus; unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum: sed tamen praetermittens hanc intentionem peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis, quam Ecclesia intendit: et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem, quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi, et Ecclesiae, et non operatio unitorum: et ideo ratio non sequitur.

QUAESTIO XLIX.

DE BONIS MATRIMONII, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum debeant haberi aliqua bona ad excusandum matrimonium.
Secundo. Utrum sufficienter assignentur.
Tertio. Utrum bonum sacramenti sit principalius inter alia bona.
Quarto. Utrum actus matrimonii per praedicta bona a peccato excusetur.
Quinto. Utrum sine eis aliquando a peccato excusari possit.
Sexto. Utrum, quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

ARTICULUS I. 199

UTRUM HABERI DEBEANT ALIQUA BONA AD EXCUSANDUM MATRIMONIUM.

(S. Thom. 4. Dist. 31. q. 1. art. 1. et seq.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excusetur: sicut enim conservatio individui, quae fit per ea, quae ad nutritivam pertinent, est de intentione naturae; ita conservatio speciei, quae fit per matrimonium; et multo magis, quanto melius, et dignius est bonum speciei, quam bonum unius individui: sed ad actum nutritivae excusandum non indigetur aliquibus bonis; ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Praeterea. Secundum Philos. in 8. Ethic. *(cap. 12. a med.),* amicitia quae est inter virum, et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile, et delectabile: sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione; ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excusantia.

3. Praeterea. Matrimonium est institutum in remedium, et in officium, ut supra dictum est *(q. 42. art. 2.):* sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione, quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est: ibi enim fuissent « honorabiles nuptiae, et totus immaculatus », ut August. dicit *(lib. 9. sup. Gen. ad lit. cap. 3. ante med.):* similiter nec secundum quod est in remedium, sicut nec alia sacramenta, quae in remedium peccati sunt instituta; ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Praeterea. Ad omnia quae honeste fieri possunt, virtutes dirigunt; si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus, quam animi virtutibus: et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari, quibus honestetur, sicut nec aliis, in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra. Ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio: sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis *secundum indulgentiam,* ut patet 1. Corinth. 7.; ergo indiget per aliqua bona excusari.

Praeterea. Concubitus fornicarius, et matrimonialis sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturae: sed concubitus fornicarius de se est turpis; ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi, quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

Respondeo dicendum, quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus aequalis, vel melioris boni; unde electio alicujus, quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur, et honestetur. In conjunctione autem viri, et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit *(lib. 7. Ethic. cap. 11. circ. fin.)*: tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex solicitudine temporalium, ut patet 1. Corinth. 7.: et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum, ex quibus dicta conjunctio honestetur: et haec sunt bona, quae matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in praedicta actione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta, et corrupta; nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta, neque infecta: tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso, quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus; sed ad excitandum ad actum, quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu; quae etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati: et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ista bona, quae matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii; et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem, quae ei secundum se competit.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium, vel in remedium, habet rationem utilis, et honesti: sed utrumque horum ei competit ex hoc, quod hujusmodi bona habet, quibus fit et officium, et remedium concupiscentiae adhibens.

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute, quasi principio elicitivo. et circumstantiis, quasi formalibus principiis ipsius: hoc autem modo se habent bona matrimonii ad matrimonium, sicut circumstantiae ad actum virtutis, ex quibus habet, quod virtutis actus esse possit.

ARTICULUS II. 200

UTRUM BONA MATRIMONII SUFFICIENTER ASSIGNENTUR.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod insufficienter bona matrimonii assignentur a Magistro *(4. Dist. 31.)*, scilicet, *fides, proles,* et *sacramentum,* quia matrimonium non solum fit in hominibus ad prolem procreandam, et nutriendam, sed ad consortium communis vitae, propter operum communicationem, ut dicitur in 8. Ethicorum *(cap. 12. vers. fin.)*; ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. PRAETEREA. Conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per charitatem; ergo inter bona matrimonii magis debet poni charitas, quam fides.

3. PRAETEREA. In matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat: sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit *(loc. cit.)*; ergo deberet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii cōmputari.

4. PRAETEREA. Sicut in matrimonio, inquantum significat conjunctionem Christi, et Ecclesiae, requiritur indivisibilitas, ita et unitas, ut sit una unius: sed sacramentum, quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem; ergo deberet esse aliquid aliud, quod pertineret ad unitatem.

5. SED CONTRA. Videtur, quod superfluant, quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum: sed fides est una quaedam virtus; ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. PRAETEREA. Non ex eodem aliquid accipit rationem utilis, et honesti; cum utile, et honestum ex opposito bonum dividant: sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis; ergo proles non debet computari inter bona, quibus matrimonium honestatur.

7. PRAETEREA. Nihil debet poni ut proprietas, vel conditio sui ipsius: sed haec bona ponuntur ut quaedam conditiones matrimonii; ergo cum matrimonium non sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

RESPONDEO dicendum, quod matrimonium est in officium naturae, et est sacramentum Ecclesiae: inquantum autem est in officium naturae, *duobus* ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum *unum* exigitur ex parte ipsius agentis, et hoc est intentio finis debiti; et sic ponitur bonum matrimonii *proles: aliud* exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam; et sic est *fides,* per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam: sed ulterius habet aliquam bonitatem, inquantum est sacramentum; et hoc significatur ipso nomine sacramenti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius; ad quam, sicut ad finem, ordinatur tota communicatio operum, quae est inter virum, et uxorem, inquantum sunt matrimonio conjuncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet 2. ad Corinth. 12.; et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiae, secundum quod fides dicitur ex hoc, quod *fiant dicta* in conservatione promissorum: quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quaedam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur, ut neuter ad alienum torum accedat, ita etiam quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data, et ideo utrumque ad fidem pertinet: sed in lib. Sent. ponitur illud quod est minus manifestum.

AD QUARTUM dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quae consequuntur matrimonium, ex hoc quod est signum conjunctionis Christi, et Ecclesiae. Vel dicendum, quod unitas, quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

AD QUINTUM dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute,

sed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, quae ponitur pars justitiae.

Ad sextum dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione, quae rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis; et hoc modo matrimonium, ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est, et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Magister dicit *(4. Dist. 31.)*, sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quae ejusdem est rei signum, cujus est matrimonium. Vel dicendum, quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum; quia non solum ad hoc est institutum, ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae. Et ideo ratio sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo honestatem etiam habet: et ideo sacramentalitas ejus, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium; et secundum hoc in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quae ad significationem ipsius pertinent.

ARTICULUS III. 201

UTRUM SACRAMENTUM SIT PRINCIPALIUS INTER BONA MATRIMONII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod sacramentum non sit principalius inter bona matrimonii, quia finis est potissimum in unoquoque: sed proles est matrimonii finis; ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Praeterea. Principalius in ratione speciei est differentia, quae complet speciem, quam genus; sicut forma, quam materia in constitutione rei naturalis: sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem, et fides ex ratione differentiae, inquantum est tale sacramentum; ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio, quam sacramentum.

3. Praeterea. Sicut invenitur matrimonium sine prole, et fide, ita invenitur sine inseparabilitate, sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit; ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

4. Praeterea. Effectus non potest esse principalior sua causa: sed consensus, qui est causa matrimonii, frequenter immutatur; ergo et matrimonium dissolvi potest, et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Praeterea. Sacramenta quae habent effectum perpetuum, imprimunt characterem: sed in matrimonio non imprimitur character; ergo non adest ei inseparabilitas perpetua: et ideo sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento; et sic idem quod prius.

Sed contra. Illud quod ponitur in definitione rei, est ei maxime essentiale: sed indivisio, quae pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio data *(q. 44. art. 3.)*, non autem proles, vel fides; ergo sacramentum inter alia est matrimonio essentialius.

Practerea. Virtus divina, quae in sacramentis operatur, est efficacior, quam virtus humana: sed proles, et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturae humanae; sacramentum autem, secundum quod est ex institutione divina; ergo sacramentum est principalius in matrimonio, quam alia duo.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero *duobus* modis: *aut* quia est essentialius, *aut* quia dignius: si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona, quia pertinet ad matrimonium, inquantum est sacramentum gratiae; alia vero duo pertinent ad ipsum, inquantum est quoddam naturae officium: perfectio autem gratiae est dignior perfectione naturae. Si autem dicatur principalius, quia essentialius, sic distinguendum est, quia fides, et proles possunt *dupliciter* considerari: *uno modo* in seipsis, et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur: sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se, quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possunt; et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide, et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo; et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio, quam fides, et proles. *Alio modo* possunt considerari fides, et proles, secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem, sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur; ita quod si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu, qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium: et sic accipiendo fidem, et prolem, constat quod proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum; sicut etiam homini est essentialius esse naturae, quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum: et similiter proles se habet inter matrimonii bona: et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suae differentiae: dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacrae determinatae, quam matrimonium significat.

Ad tertium dicendum, quod nuptiae, secundum Augustinum *(lib. de Bono Conjug. cap. 9.)*, sunt bonum mortalium: unde in resurrectione *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. 22.: et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam, in qua contrahitur; et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari, sed per mortem *sive* corporalem post carnalem conjunctionem, *sive* spiritualem post spiritualem tantum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis consensus, qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, id est quantum ad substantiam actus, quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi: alias non faceret matrimonium; non enim consensus ad tempus in aliquam matrimonium facit: et ideo formaliter, secundum quod actus accipit speciem ab objecto: et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

AD QUINTUM dicendum, quod in sacramentis, in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio ad actus corporales: unde matrimonium ratione potestatis, quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis, in quibus character imprimitur; et ex hoc habet inseparabilitatem, ut Magister dicit *(4. Dist. 31.)*: sed differt ab eis, inquantum potestas illa est ad actus corporales; et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

ARTICULUS IV. 202

UTRUM ACTUS MATRIMONII EXCUSETUR PER BONA PRAEDICTA.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod actus matrimonii non possit excusari per bona praedicta, ut non sit omnino peccatum, quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet: sed bonum rationis, quod laeditur in ipso actu conjugali, est majus, quam haec tria conjugii bona; ergo praedicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. PRAETEREA. Si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum, quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum: sed actus conjugalis secundum se est malus, alias excusatione non indigeret; ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. PRAETEREA. Ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus: sed bona matrimonii non possunt efficere, quin delectatio illius actus sit immoderata; ergo non possunt excusare, quin sit peccatum.

4. PRAETEREA. Verecundia non est nisi de turpi actu, secundum Damascenum *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 15.)*: sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu; ergo non possunt excusare, quin sit peccatum.

SED CONTRA. Concubitus conjugalis non differt a fornicatione nisi per bona matrimonii; si ergo haec non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret; quod est contra id quod habitum est supra *(q. 41. art. 3.)*.

Praeterea. Bona matrimonii se habent ad actum ejus, sicut circumstantiae debitae, sicut dictum est *(art. 1. huj. q. ad. 4.)*: sed circumstantiae tales sufficienter faciunt, quod actus aliquis non sit malus; ergo et haec bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis actus dicitur excusari *dupliciter*: *uno modo* ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte: *alio modo* dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus; et hoc modo praedicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis, quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in 2. libro dictum est *(Dist. 40. q. 1. art. 5.)*: dicitur autem aliquis humanus actus bonus *dupliciter*: *uno modo* bonitate virtutis, et sic habet actus, quod sit bonus ex his quae ipsum in medio ponunt; et hoc faciunt in actu matrimonii fides, et proles, ut ex dictis patet *(art. 2. huj. q.)*: *alio modo* bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus, sed etiam sanctus dicitur; et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibili-

tate conjunctionis, secundum quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet, quod praedicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum: nec est inconveniens, quod quandoque aliquis actus, qui est melior secundum genus suum, interrumpatur pro aliquo minus bono actu; hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdum actioni vacet.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpae: nunc autem non est malum culpae, sed poenae tantum, quae est inobedientia concupiscentiae ad rationem; et ideo non sequitur [*al.* rationem sequitur].

AD TERTIUM dicendum, quod superabundantia passionis, quae facit vitium, non attenditur secundum quantitativam ipsius intensionem, sed secundum proportionem ipsius ad rationem: unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem, quae fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, non tamen excedit limites sibi a ratione praefixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

AD QUARTUM dicendum, quod turpitudo illa, quae semper est in actu matrimoniali, et erubescentiam facit, est turpitudo poenae, et non culpae, quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS V. 203

UTRUM ACTUS MATRIMONIALIS EXCUSARI POSSIT SINE BONIS MATRIMONII.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii: qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem: sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum praedictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cum malum sit « praeter naturam, et praeter ordinem », ut Dionys. dicit *(cap. 4. de Div. Nom. part. 4. lect. 22.)*; ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. PRAETEREA. Ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere: sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanae infirmitati, ut fornicatio vitetur, ut patet 1. Corinth. 7.; ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. PRAETEREA. Ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam, et sic non peccat, ut videtur: sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et e contrario; ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum: et sic idem quod prius.

4. PRAETEREA. Illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat: sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus; ergo non potest esse malus, nisi mala intentione fiat: sed potest bona intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matri-

monii, puta cum quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi; ergo videtur, quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed contra. Remota causa, removetur effectus: sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona; ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Praeterea. Non differt actus praedictus ab actu fornicario, nisi in praedictis bonis: sed concubitus fornicarius semper est malum; ergo si non excusatur praedictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

Respondeo dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum, et sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantum ad illa duo bona matrimonii, quae ipsius actum respiciunt: unde quando conjuges conveniunt causa prolis procreandae, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*; unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causa alicujus significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causa procreandae prolis, et debiti reddendi: alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod proles, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum a natura: natura enim intendit prolem, prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole, secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur, ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum: et ideo oportet, quod intentio naturae, quae prolem intendit, referatur actu, vel habitu ad intentionem prolis, prout est bonum sacramenti: alias staretur in creatura, quod sine peccato esse non potest. Et ideo quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi inquantum motus naturae ordinatur actu, vel habitu ulterius ad prolem, secundum quod est bonum sacramenti; nec tamen sequitur, quod motus naturae sit malus, sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum, quia haec est quaedam redditio debiti, quae ad bonum fidei pertinet; sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliquia superfluitas: et secundum hoc est peccatum veniale: nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc, quod actus sit bonus; et ideo non oportet, quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re sua, ut debet, secundum omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen haec intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur, quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quaereret· et similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

ARTICULUS VI. 204

UTRUM MORTALITER PECCET COGNOSCENS UXOREM, NON INTENDENS ALIQUOD BONUM MATRIMONII, SED SOLAM DELECTATIONEM.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet, quia, sicut Hieron. dicit *(sup. illud Ephes. 5.: Viri diligite)*, et habetur in litera *(4. Dist. 31.)*, « voluptates, quae de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandae sunt »: sed non dicitur esse damnabile, nisi peccatum mortale; ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solum est semper peccatum mortale.

2. PRAETEREA. Consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in 2. dictum est *(Dist. 24. q. 3. art. 4. et 1-2. q. 74. art. 8.)*: sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem; ergo mortaliter peccat.

3. PRAETEREA. Quicumque usum creaturae non refert in Deum, creatura fruitur, quod est peccatum mortale: sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum; ergo mortaliter peccat.

4. PRAETEREA. Nullus debet excommunicari, nisi pro peccato mortali: sed aliquis uxorem sola libidine cognoscens ab introitu Ecclesiae arcetur, ut in litera dicitur *(loc. cit.)*, quasi sit excommunicatus; ergo omnis talis peccat mortaliter.

SED CONTRA est, quod, secundum August. *(lib. 2. contr. Julian. cap. 10. a princ. et lib. de Decem Chordis, cap. 11. a med. et serm. 41. de Sanctis, parum a princ.)*, talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur: *Pater noster*, etc., ut habetur in litera *(loc. cit.)*: sed talia non sunt peccata mortalia; ergo, etc.

Praeterea. Qui cibo utitur ad delectationem tantum, non peccat mortaliter; ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis satiandae.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale: quando autem omnino delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omnino sine veniali peccato: ut sic delectationem in isto actu quaerere sit peccatum mortale, delectationem oblatam acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia, secundum Philos. in 10. Ethic. *(art. 3. et 4.)*, idem judicium est de delectatione, et operatione, quia operationis bonae est delectatio bona, et malae mala; unde cum actus matrimonialis non sit per se malus, nec quaerere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat, quod conjux est, sed solum quod mulier, paratus idem facere cum ea, si non esset conjux, est peccatum mortale: et ideo talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quaeratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quaereretur, quam in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quaerit, quando nihil aliud in ea attendit, quam quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum, quod consensus in delectationem concubitus, qui est peccatum mortale, est peccatum mortale: non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem; alias eam ubicumque indifferenter quaereret: et ideo non oportet, quod creatura fruatur; sed utitur creatura actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc, quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur: sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod efficitur in actu illo totus caro.

QUAESTIO L.

DE IMPEDIMENTIS MATRIMONII IN GENERALI, UNICO ARTICULO ABSOLUTA.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii: *primo* in generali; *secundo* in speciali.

ARTICULUS UNICUS. 205

UTRUM MATRIMONIO CONVENIENTER IMPEDIMENTA ASSIGNENTUR.

(S. Thom. 4. Dist. 34. q. unic. art. 1.).

Ad hunc sic proceditur. Videtur, quod matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur: matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum: sed aliis non assignantur impedimenta; ergo nec matrimonio assignari debent.

2. Praeterea. Quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest: sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum; ergo vel nulla, vel paucissima impedimenta ei assignari debet.

3. Praeterea. Ubicumque est morbus, ibi necessarium est remedium morbi: sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus; ergo non debet esse aliquod impedimentum, quod aliquam personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Praeterea. Illegitimum dicitur, quod est contra legem: sed hujusmodi impedimenta, quae matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturae, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis: plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti uno tempore, quam alio: lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta praestare, quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut

et alia sacramenta; ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari, quae faciant personas illegitimas ad contrahendum.

5. Praeterea. Legitimum, et illegitimum, per hoc quod est contra legem, vel non contra legem, differunt: inter quae non cadit medium; cum sint opposita secundum affirmationem, et negationem; ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personae mediae inter legitimas et illegitimas constituantur.

6. Praeterea. Conjunctio viri, et mulieris non est licita, nisi in matrimonio: sed omnis conjunctio illicita dirimi debet; ergo si aliquid matrimonium contrahendum impediat, hoc dirimet contractum de facto; et sic non debent aliqua impedimenta matrimonio assignari, quae impediant contrahendum, et non diramant contractum.

7. Praeterea. Nullo impedimento potest a re aliqua removeri, quod in definitione ipsius cadit: sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii; ergo non possunt esse aliqua impedimenta, quae matrimonium contractum dirimant.

8. Sed contra. Videtur, quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta, quia matrimonium quoddam bonum est: sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionys. *(4. cap. de Divin. Nom. part. 4. lect. 22.)*; ergo infinita sunt matrimonii impedimenta.

9. Praeterea. Impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum: sed conditiones hujusmodi sunt infinitae; ergo et matrimonii impedimenta.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio sunt *quaedam*, quae sunt de essentia matrimonii, et *quaedam*, quae sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis: et quia remotis his quae sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum, ideo impedimenta, quae contrariantur his quae sunt de solemnitate hujus sacramenti, non efficiunt quin sit verum matrimonium: et talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum; sicut prohibitio Ecclesiae, et tempus feriatum: unde versus:

Ecclesiae vetitum, nec non tempus feriatum,
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.

Impedimenta autem, quae contrariantur his quae sunt de essentia matrimonii, faciunt, ut non sit verum matrimonium; et ideo dicuntur non solum impedire contrahendum, sed dirimere jam contractum: quae his versibus continentur:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibis,
Haec socianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus sic accipi potest: potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium; si primo modo, cum contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam, et per violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet *vis*, id est coactio, et *error* ex parte ignorantiae: et ideo de istis duobus impedimentis Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii *(4. Dist. 29. et 30.)*. Nunc autem agit de impedimentis, quae accipiuntur ex parte personarum con-

trahentium, quae sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personae: si simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere, hoc non potest esse, nisi quia impeditur a matrimoniali actu; quod quidem contingit dupliciter: primo, quia non potest de facto, sive quia omnino non possit; et sic ponitur impedimentum *impotentia coeundi:* sive quia non libere possit; et sic ponitur impedimentum *servitutis conditio:* secundo, quia non licite potest, et hoc secundum quod ad continentiam obligatur: quod contingit dupliciter: vel quia obligatur ex officio suscepto; et sic est impedimentum *ordinis:* vel ex voto emisso; et sic impedit *votum.* Si autem impeditur aliquis a matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personae, vel hoc est propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio junctus est, non potest alteri conjungi, et sic est *ligamen matrimonii:* vel quia deficit proportio ad alteram personam; et hoc propter tria: primo quidem propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est *disparitas cultus;* secundo propter nimiam propinquitatem: et sic ponitur triplex impedimentum, scilicet *cognatio,* deinde *affinitas,* quae importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiae matrimonio junctae, et *publicae honestatis justitia,* in qua est propinquitas duarum personarum ratione tertiae per sponsalia junctae; tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam, et sic impedit *crimen adulterii* prius cum ipsa commissi.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam alia sacramenta impediri possunt, si aliquid, quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti, subtrahatur, ut dictum est *(in corp.):* sed tamen magis matrimonio, quam aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter *tres* rationes: *primo,* quia matrimonium consistit in duobus, et ideo pluribus modis potest impediri, quam alia sacramenta, quae uni personae competunt singulariter: *secundo,* quia matrimonium habet in nobis causam, et in Deo, sed alia quaedam sacramenta solum in Deo; unde et poenitentiae, quae habet causam in nobis aliquo modo, Magister *(supra 4. Dist. 16.)* quaedam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi: *tertio,* quia de aliis sacramentis est praeceptum, vel consilium, sicut de bonis perfectioribus: sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minus perfecto; et ideo ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio, quam aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri possunt, inquantum ad ea plura requiruntur: si autem sit aliquod imperfectum, ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; et sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent talia remedia, quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiae subveniri, quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod personae illegitimae ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo, quod sunt contra legem, qua matrimonium statuitur: matrimonium autem, inquantum est in officium naturae, statuitur lege naturae; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino; inquantum est in officium communitatis, statuitur lege civili: et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quae sunt sacramenta tantum: et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones in diversis

temporibus, ideo Magister *(4. Dist. 34.)* ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte, quantum ad aliquos casus; et ideo inter esse totaliter secundum lege, et esse totaliter contra legem, quae sunt contrarie opposita, et non secundum affirmationem, et negationem, cadit medium esse aliqualiter secundum legem, et aliqualiter contra legem; et propter hoc ponuntur quae dam personae mediae inter simpliciter legitimas, et inter simpliciter illegitimas.

Ad sextum dicendum, quod illa impedimenta, quae non dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque contrahendum, non ut non fiat, sed ut non licite fiat: et tamen si fiat, verum matrimonium contractum est, quamvis contrahens peccet; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret, contra statutum Ecclesiae faciens, nihilominus verum sacramentum perficeret, quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad septimum dicendum, quod impedimenta praedicta non dicuntur dirimere matrimonium contractum, quasi solventia verum matrimonium, quod rite contractum est; sed quia solvunt matrimonium, quod contractum est de facto, et non de jure: unde si impedimentum aliquod matrimonio rite facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad octavum dicendum, quod impedimenta, quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causae per accidens: sed causae corrumpentes aliquod bonum per se sunt ordinatae, et determinatae, sicut etiam causae constituentes, quia causae destructionis, et constructionis alicujus rei sunt oppositae, vel eaedem contrario modo sumptae.

Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitae, sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quae particularium, in quibus est actus, conditiones considerant.

QUAESTIO LI.

DE IMPEDIMENTO ERRORIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali: et *primo* de impedimento erroris.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo. Utrum error de sui natura matrimonium impediat.
Secundo. Quis error.

ARTICULUS I. 206

UTRUM ERROR CONVENIENTER PONATUR IMPEDIMENTUM MATRIMONII.

(S. Thom. 4. Dist. 30. q. 1. art. 1. et 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per se: consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur, sicut et voluntarium: sed voluntarium, secundum Philos. in 3. Ethic. *(cap. 1.)*, potest impediri per ignorantiam, quae non est idem, quod error, quia ignorantia nullam cognitionem ponit, sed error ponit; eo quod « approbare falsa pro veris sit error », secundum August. *(lib. 9. de Trinit. cap. 11.)*; ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

2. Praeterea. Quod de sui natura potest impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii: sed error non est hujusmodi; ergo error de sui natura non impedit matrimonium.

3. Praeterea. Sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum: sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes vere baptizatus est; ergo error non excludit matrimonium.

4. Praeterea. Inter Liam, et Jacob fuit verum matrimonium: sed ibi fuit error; ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est, quod in Digestis *(lib.: Si per errorem, ff. De jurisdic. omn. judic.)* dicitur: « Quid tam contrarium est consensui, quam error? »: sed consensus requiritur ad matrimonium; ergo error matrimonium impedit.

Praeterea. Consensus aliquid voluntarium nominat: sed error impedit voluntarium, quia « voluntarium », secundum Philos. *(lib. 3. Ethic. cap. 1.)*, et Greg. Nyssen. *(vel Nemes. lib. de Natura hom. cap. 32.)*, et Damasc. *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 24. ante med.)*: « est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus », quod erranti non competit; ergo error matrimonium impedit.

Respondeo dicendum, quod quidquid impedit causam, de sui natura impedit et effectum similiter: consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est *(q. 45. art. 1.)*; et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium: consensus autem voluntatis est actus, qui praesupponit actum intellectus: deficiente autem primo, necesse est defectum contingere in secundo; et ideo quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus, et per consequens in matrimonio: et sic error de jure naturali habet, quod evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore, quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum; sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo: tamen quantum ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt, utrum dicatur ignorantia, vel error, quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium, nisi quae habet errorem adjunctum, eo quod actus voluntatis praesupponit aestimationem, sive judicium de aliquo, in quod fertur; unde si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem; et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis error non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur ei tamen quantum ad causam suam.

AD TERTIUM dicendum, quod character baptismi non causatur ex intentione baptizantis directe, sed ex elemento materiali exterius adhibito: intentio autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium: sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe; et ideo non est simile.

AD QUARTUM dicendum, quod, sicut Magister *(4. Dist. 30.)* dicit, matrimonium quod fuit inter Liam, et Jacob, non fuit perfectum ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit: tamen uterque a peccato excusatur, ut patet *(ead. Dist.)*.

ARTICULUS II. 207

UTRUM OMNIS ERROR MATRIMONIUM IMPEDIAT.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod omnis error matrimonium impediat, et non solum error conditionis, aut personae, ut in litera dicitur *(4. Dist. 30.)*, quia quod convenit alicui secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum: sed error de sui natura habet, quod matrimonium impediat, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo omnis error matrimonium impedit.

2. PRAETEREA. Si error, inquantum hujusmodi, matrimonium impedit, major error magis debet impedire: sed major est error fidei, qui est in haereticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personae; ergo magis debet impedire, quam error personae.

3. PRAETEREA. Error non evacuat matrimonium, nisi inquantum tollit voluntarium: sed ignorantia cujuslibet circumstantiae voluntarium tollit, ut patet in 5. Ethic. *(cap. 1.)*; ergo non solum error conditionis, et personae matrimonium impedit.

4. PRAETEREA. Sicut conditio servitutis aliquod accidens est annexum personae, ita qualitas corporis, aut animae: sed error conditionis impedit matrimonium; ergo eadem ratione error qualitatis, aut fortunae.

5. PRAETEREA. Sicut ad conditionem personae pertinet servitus, et libertas, ita nobilitas, vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus: sed error conditionis servitutis impedit matrimonium; ergo et error aliorum dictorum.

6. PRAETEREA. Sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, et impotentia coeundi, ut infra dicetur *(q. 52. art. 2. et q. 58. art. 1. et q. 59. art. 1.)*; ergo sicut error conditionis ponitur matrimonii impedimentum, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. SED CONTRA. Videtur, quod nec error personae matrimonium impediat, quia sicut emptio est quidam contractus, ita etiam matrimonium: sed in emptione, et venditione si detur aurum aequivalens pro alio auro, non impeditur venditio; ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatur.

8. PRAETEREA. Potest contingere, quod per multos annos isto errore detineantur, et filios, et filias generent simul: sed grave esset dicere, quod tunc essent dividendi; ergo primus error non frustravit matrimonium.

9. PRAETEREA. Potest contingere, quod frater viri, in quem se consentire credit mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter; et tunc videtur,

quod non possit redire ad illum, in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus: et sic error personae non impedit matrimonium.

RESPONDEO dicendum, quod sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita habet quod matrimonium impediat ex eodem: error autem non excusat a peccato, nisi sit illius circumstantiae, cujus appositio, vel remotio faciat differentiam liciti, et illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto, quamvis forte a tanto; sed si credat quis percutere filium causa disciplinae, et percutiat patrem, excusatur a toto, adhibita debita diligentia: unde oportet, quod error, qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum, quae sunt de essentia matrimonii. *Duo* autem includit ipsum matrimonium, scilicet *personas* duas, quae conjunguntur, et *mutuam* potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit: *primum* autem tollitur per errorem personae: *secundum* per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis libere alteri tradere sine consensu sui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis, quod impediat matrimonium, sed ex natura differentiae adjunctae, prout scilicet est error alicujus eorum, quae sunt de essentia matrimonii.

AD SECUNDUM dicendum, quod error fidei de matrimonio est circa ea quae sunt matrimonium consequentia, sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum; et ideo talis error matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

AD TERTIUM dicendum, quod non quaelibet circumstantiae ignorantia causat involuntarium, quod excusat peccatum, ut dictum est *(in corp. et art. praec.)*; et propter hoc ratio non sequitur.

AD QUARTUM dicendum, quod diversitas fortunae non variat aliquid eorum quae sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis; et ideo ratio non sequitur.

AD QUINTUM dicendum, quod error nobilitatis, inquantum hujusmodi, non evacuat matrimonium, eadem ratione qua nec error qualitatis: sed si error nobilitatis, vel dignitatis redundat in errorem personae, tunc impedit matrimonium: unde si consensus mulieris feratur in istam personam directe, error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium: si autem directe intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius praesentetur ei, quam filius regis, est error personae, et impedietur matrimonium.

AD SEXTUM dicendum, quod error etiam aliorum impedimentorum matrimonii, quantum ad ea quae faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium; sed ideo de errore illorum non facit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, sive cum errore sint, sive sine errore, ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive nesciat, non est matrimonium: sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur; et ideo non est simile.

AD SEPTIMUM dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in 5. Ethic. *(cap. 5. cir. med.)*, et non quasi propter se quaesita; et ideo si non detur illa pecunia, quae creditur, sed alia aequivalens, nihil obest contractui: sed si in re quaesita propter se esset error, impediretur contractus; sicut si alicui venderetur asinus pro eq : et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum, quem per errorem accepit, retinere; nec potest ad fratrem ejus redire, praecipue si sit cognita carnaliter ab eo, quem accepit: si autem consenserat in primum per verba de praesenti, non potest secundum habere, primo vivente; sed potest vel secundum relinquere, vel ad primum redire: et ignorantia facti excusat peccatum, sicut excusaretur, si post consummatum matrimonium a consanguineo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet ei praejudicare.

QUAESTIO LII.

DE IMPEDIMENTO CONDITIONIS SERVITUTIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento conditionis servitutis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum conditio servitutis matrimonium impediat.

Secundo. Utrum servus sine consensu domini possit matrimonium contrahere.

Tertio. Utrum aliquis, postquam uxoratus est, possit se servum facere sine consensu uxoris.

Quarto. Utrum filii debeant sequi conditionem patris, vel matris.

ARTICULUS I. 208

UTRUM CONDITIO SERVITUTIS IMPEDIAT MATRIMONIUM.

(S. Thom. 4. Dist. 36. q. unic. art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod conditio servitutis non impediat matrimonium: nihil enim impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum: sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium, alias inter servos non possent esse conjugia; ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Praeterea. Illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam: sed servitus est contra naturam, quia, sicut dicit Greg. *(in Pastorali, part. 2. cap 6. a princ.)*, « contra naturam est hominem homini velle dominari »: quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est *(Gen. 1.)*, *ut praesit piscibus maris,* etc., non autem *ut praesit homini;* ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Praeterea. Si impediat, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo: sed non de jure naturali, quia secundum jus naturale omnes homines sunt aequales, ut Greg. dicit *(loc. cit.)*, et in principio Digestorum *(lib. Ma-*

numissiones, ff. de Just. et Jure) dicitur quod servitus non est de jure naturali: positivum etiam jus descendit a naturali, ut Tullius dicit. *(lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.);* ergo secundum jus nullum matrimonium servitus impedire potest.

4. Praeterea. Illud quod impedit matrimonium, aequaliter impedit, sive sciatur, sive ignoretur, ut patet de consanguinitate: sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium; ergo servitus, quantum in se est, non habet quod impediat matrimonium; et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Praeterea. Sicut contingit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui servus est, ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber: sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum; ergo nec servitus deberet poni.

6. Praeterea. Magis facit gravem societatem matrimonii, et plus impedit prolis bonum morbus leprae, quam servitus: sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii; ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est, quod Decret. dicit de conjugio servorum *(cap.: Ad nostram),* quod « error conditionis impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum ».

Praeterea. Matrimonium est de bonis per se expetendis, inquantum habet honestatem: sed servitus est de per se fugiendis; ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

Respondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum; et ideo si ille, qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujusmodi impotentiae in eo, cui fit obligatio, tollit contractum: sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut libere debitum reddere non possit: et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur, ut infra patebit *(q. 58.),* ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita.

Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest libere exequi, et quantum ad bonum prolis, quae prioris conditionis efficitur ex servitute parentis: sed quia quilibet potest in eo, quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire, ideo si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est aequalis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius, quam ipse possit facere; et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet, quod servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, etsi ille sit liberae conditionis: et ideo nihil prohibet, inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum, et ancillam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam intentionem ejus, sicut omnis corruptio, et defectus, et senium est contra naturam, ut dicitur in 2. de Coelo *(tex. 37.),* quia natura intendit esse, et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturae, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero, quod generatur ex corruptione alterius: et quando natura non po-

test perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem: sicut quando non potest facere masculum, facit foeminam, quae est mas occasionatus, ut dicitur in 16. de Animalib. *(seu lib. 2. de Generat. animal. cap. 3. ad fin.)*. Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturae; sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura, ut quilibet sit bonus: sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat, ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est. Nec est inconveniens, aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quae est contra naturam modo praedicto.

Ad tertium dicendum, quod jus naturale dictat, quod poena sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat: sed determinare poenam secundum conditionem personae, et culpae, est juris positivi; et ideo servitus, quae est quaedam poena determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato; et eodem jure positivo determinante est factum, quod servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpa puniatur; est enim quaedam poena uxoris, quod habeat virum servum, et e converso.

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta sunt, quae faciunt matrimonium illicitum: et quia voluntas nostra non facit licitum aliquid, vel illicitum, sed lex, cui voluntas subdi debet, ideo ignorantia talis impedimenti, quae voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat, vel non teneat: et tale impedimentum est affinitas, vel votum, et caetera hujusmodi. Quaedam autem impedimenta sunt, quae faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti; et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit; et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta praeter errorem: non autem personae variatio ponitur speciale impedimentum praeter errorem, quia persona alia subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum; unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, quia leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimoniis inferant quantum ad secundos effectus; et ideo non impedit matrimonium, sicut servitus.

ARTICULUS II. 209

UTRUM SERVUS MATRIMONIUM CONTRAHERE POSSIT SINE CONSENSU DOMINI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini: nullus enim potest alicui dare, quod est alterius, sine consensu ipsius: sed servus est res domini; ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

2. Praeterea. Servus tenetur domino suo obedire: sed dominus potest ei praecipere, quod in matrimonium non consentiat; ergo sine consensu ejus non potest matrimonium contrahere.

3. Praeterea. Post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex praecepto juris divini: sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulae vacare velit; ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa, quod esse non debet.

4. Praeterea. Dominus potest vendere servum suum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi, vel propter infirmitatem corporis, vel propter fidei periculum imminens, puta si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur; quod est inconveniens: ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Praeterea. Favorabilior est obligatio, qua homo divinis obsequiis se mancipat, quam illa qua homo se uxori subjicit: sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad ordines promoveri; ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra. Galat. 3.: *In Christo Jesu non est servus, neque liber;* ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis, et servis.

Praeterea. Servitus est de jure positivo: sed matrimonium est de jure naturali, et divino: cum ergo jus positivum non praejudicet juri naturali, aut divino, videtur quod servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

Respondeo dicendum, quod jus positivum, ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*, progreditur a jure naturali: et ideo servitus, quae est de jure positivo, non potest praejudicare his quae sunt de jure naturali. Sicut autem appetitus naturae est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem: unde sicut servus non subditur domino, quin libere possit comedere, et dormire, et alia hujusmodi facere, quae ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest, ita non subditur ei quantum ad hoc, quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam domino nesciente, aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod servus est res domini, quantum ad ea quae naturalibus superadduntur: sed quantum ad naturalia omnes sunt pares: unde in his quae ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium praebere.

Ad secundum dicendum, quod servus domino suo tenetur obedire in his, quae dominus licite potest praecipere: sicut autem licite non potest dominus praecipere servo, quod non comedat, vel dormiat, ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abstineat: interest enim ad legislatorem, qualiter quilibet re sua utatur; et ideo si dominus praecipiat servo, quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum, quod si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet praetermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori: quia per hoc quod dominus concessit, ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia, quae matrimonium requirit: si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum,

non tenetur reddere debitum, sed potius domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerare debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi: quibus omnibus rite pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino, vel uxori.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu dicitur, quod dominus cogendus est, ne servum vendat taliter, quod faciat onera matrimonii graviora; praecipue cum non desit facultas ubicumque servum suum vendendi justo pretio.

Ad quintum dicendum, quod per religionem, vel ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus: sed vir tenetur debitum reddere uxori non semper, sed congruis temporibus; et ideo non est simile. Et praeterea ille qui intrat religionem vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera, quae sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, et non in naturalibus, ad quae obligat se per matrimonium: unde non posset continentiam vovere sine consensu domini.

ARTICULUS III. 210

UTRUM SERVITUS MATRIMONIO POSSIT SUPERVENIRE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat, quia quod in fraudem, et praejudicium alterius factum est, ratum non debet esse: sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad minus in detrimentum uxoris; ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Praeterea. Duo favorabilia praejudicant uni non favorabili: sed matrimonium, et libertas sunt favorabilia, et repugnant servituti, quae non est favorabilis in jure; ergo talis servitus in matrimonio debet penitus annullari.

3. Praeterea. In matrimonio vir, et uxor ad paria judicantur: sed uxor non potest se in ancillam dare, nolente marito; ergo nec vir, nolente uxore.

4. Praeterea. Illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam: sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum, antequam fiat; ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium; quod est inconveniens.

Sed contra. Quilibet potest dare alteri, quod suum est: sed vir est sui juris, cum sit liber; ergo potest dare jus suum alteri.

Praeterea. Servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo eadem ratione vir potest domino se subjicere, nolente uxore.

Respondeo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quae ad actum naturae pertinent, in quibus sunt aequales, ad quae servitutis subjectio se non extendit: et ideo vir, nolente uxore, potest se alteri in servum dare. Non tamen ex hoc matrimonium dissolvitur, quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est *(q. 50. art. 1. ad 7.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri praejudicium generare; et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inaestimabile bonum libertatis amittens: sed uxori nullum potest ex hoc praejudicium

generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quae matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui praecepto.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti praejudicat, quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali, et in his quae ad naturam spectant, ad paria vir, et uxor judicentur, ad quae conditio servitutis se non extendit; tamen quantum ad dispensationem domus, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput uxoris, et debet corrigere eam, non autem e converso: et ideo uxor non potest se dare in ancillam, nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quae non sufficiunt ad destruendum rem generatam: sed in rebus perpetuis potest impedimentum praestari, ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat; sicut patet de anima rationali: et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum praesenti vita manente.

ARTICULUS IV. 211

UTRUM FILII DEBEANT SEQUI CONDITIONEM PATRIS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod filii debeant sequi conditionem patris, quia dominatio fit a digniori: sed pater in generatione est dignior, quam mater; ergo, etc.

2. Praeterea. Esse rei magis dependet a forma, quam a materia: sed in generatione pater dat formam, et mater materiam, ut dicitur 16. de Animalib. *(seu lib. 2. de Gener. animal. cap. 4. aliquant. a princ.)*; ergo magis debet sequi proles patrem, quam matrem.

3. Praeterea. Illud praecipue debet aliquid sequi, cui magis assimilatur: sed filius plus assimilatur patri, quam matri, sicut et filia plus matri; ergo ad minus filius plus debet sequi patrem, et filia matrem.

4. Praeterea. In sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros; ergo proles magis sequitur patrem, quam matrem.

Sed contra. Si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra: sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu sementis; ergo, etc.

Praeterea. In animalibus, quae ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus, quod partus magis sequitur matrem, quam patrem: unde muli, qui nascuntur ex equa, et asino, magis assimilantur equabus quam illi qui nascuntur ex asina, et equo; ergo similiter debet esse in hominibus.

Respondeo dicendum, quod, secundum leges civiles *(lib. 19. ff. De statu hom. et lib. 7. cap.: De rei vendit.)*, partus sequitur ventrem: et hoc rationabiliter, quia proles habet a patre complementum formale, sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est, cum servus sit quasi instrumentum domini in operando; et ideo proles in libertate, et servitute sequitur matrem: sed in his quae pertinent ad dignitatem, secundum quod est ex forma rei, sequitur patrem, sicut in honoribus, et municipiis, et haereditate, et aliis hujusmodi. Et huic etiam concordant canones *(cap.: Liberi, 32. q. 4. in Gloss. et cap.: Inde cens. de natis ex libero ventre)*, et lex Moysi, ut patet

Exod. 21. In quibusdam tamen terris, quae jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem; ut si sit pater servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi: non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit, nolente uxore; et similiter si sit e converso: si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si plures sint; vel si unus tantum, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium: tamen non est credibibile, quod talis consuetudo possit esse ita rationabilis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur, quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis; et ideo rationabile est, quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignius principium matre, tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum, quod in his quae ad rationem speciei pertinent, magis assimilatur filius patri, quam matri: sed in materialibus conditionibus magis debet assimilari matri, quam patri, quia res habet a forma esse specificum, sed conditiones materiales a materia.

Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione formae, quam habet in sui complemento, sicut et pater; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quia honor filii magis est ex patre, quam ex matre, ideo in genealogiis, in scripturis, et secundum communem consuetudinem, magis filii nominantur a patre, quam a matre: tamen in his quae ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

QUAESTIO LIII.

DE IMPEDIMENTO VOTI, ET ORDINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento voti, et ordinis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum votum simplex matrimonium dirimat.

Secundo. Utrum votum solemne.

Tertio. Utrum ordo matrimonium impediat.

Quarto. Utrum aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

ARTICULUS I. 212

UTRUM MATRIMONIUM CONTRACTUM DIRIMI DEBEAT PER OBLIGATIONEM VOTI SIMPLICIS.

(S. Thom. 4. Dist. 38. q. 1. art. 3. q. 2. et 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat: fortius enim vinculum debiliori prae-

judicat: sed voti vinculum est fortius, quam vinculum matrimonii, quia hoc fit homini, illud autem Deo; ergo vinculum voti praejudicat vinculo matrimonii.

2. Praeterea. Praeceptum Dei non est minus, quam praeceptum Ecclesiae: sed praeceptum Ecclesiae adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito; ergo cum servare votum sit praeceptum divinum, videtur quod si quis contra votum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Praeterea. In matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato: sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato; ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio medii. Constat, quod ille qui post votum simplex continentiae matrimonium contrahit, peccat mortaliter, quia, secundum Hieronymum *(vide sup. q. 48. art. 1. arg. 1.)*, « virginitatem voventibus non solum nubere, sed velle nubere damnabile est »: sed contractus matrimonii non est contra votum continentiae, nisi ratione carnalis copulae; ergo quando primo carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat: et eadem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primo commissum non potest excusare a peccato sequenti.

4. Praeterea. Vir, et mulier in matrimonio debent esse pares, praecipue quantum ad carnalem copulam: sed ille qui votum simplex continentiae facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifeste contra votum continentiae, ad quam ex voto tenetur; ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est, quod Alexander III. papa dicit *(hab. cap.: Consuluit, de his qui Cler. vel vovent.)*, quod « votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum ».

Respondeo dicendum, quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus, per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus, cui promittitur; et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua: cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis; et ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori, in qua datione sacramentum matrimonii consistit, quod indissolubile est: et propter hoc votum simplex, quamvis impediat matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiae, tamen, quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum, quam matrimonium, quantum ad id cui fit, et ad quod obligat, quia per matrimonium homo obligatur uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam: tamen quantum ad modum ligandi matrimonium est fortius vinculum, quam votum simplex, quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est *(in corp. art.)*. Potior autem est semper conditio possidentis: sed quantum ad hoc, simili modo obligat votum simplex, sicut sponsalia; unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, inquantum est praeceptum Dei, vel Ecclesiae,

quod dirimat matrimonium contrahendum; sed inquantum facit, quod consanguineae corpus non possit transire in potestatem consanguinei: hoc autem non facit praeceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet *(in corp. et ad 1.)*; et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa, quod non est causa.

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de praesenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiae ante matrimonium consummatum: sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, ex culpa sua: et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex praedictis patet *(in resp. ad 1.)*: tamen debet per lamentum poenitentiae recompensare pro continentia non servata.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiae servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum; propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere: et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam praecedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expresse petat, sive interpretative, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti, tunc enim sine peccato reddere potest; et praecipue si ei timet de periculo castitatis: nec obstat, quod sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc, quod suum est, abrenuntiare. Quidam tamen dicunt, quod potest petere, et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti: sed si recte inspiciatur, hoc est exigere interpretative.

ARTICULUS II. 213

UTRUM VOTUM SOLEMNE DIRIMAT MATRIMONIUM JAM CONTRACTUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod nec votum solemne matrimonium dirimat jam contractum, quia, sicut Decret. dicit. *(cap.: Rursus, de his qui Cler. vel vovent.)*, « apud Deum non minus obligat votum simplex, quam solemne »: sed matrimonium acceptatione divina stat, et dirimitur; ergo cum votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Praeterea. Votum solemne non addit ita validum robur super votum simplex, sicut juramentum: sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum; ergo nec votum solemne.

3. Praeterea. Votum solemne nihil habet, quod non possit votum simplex habere, quia votum simplex posset habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut et solemne: similiter et Ecclesia posset, et deberet statuere, quod votum simplex dirimat matrimonium jam contractum, ut multa peccata vitarentur; ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec votum solemne dirimere debet.

Sed contra est, quod ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius, quam materiale matrimo-

nium. sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium post contractum; ergo et votum solemne.

Praeterea. Hoc idem etiam probari potest per multas auctoritates, quae ponuntur in litera *(4. Dist. 38.)*.

Respondeo dicendum, quod omnes dicunt, quod sicut votum solemne impedit contrahendum, ita dirimit jam contractum: quidam autem assignant pro causa scandalum: sed hoc nihil est, quia et simplex votum quandoque habet scandalum, cum sit quandoque quodammodo publicum; et praeterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitae, quae non est propter scandalum dimittenda. Et ideo alii dicunt, quod hoc est propter statutum Ecclesiae: sed hoc etiam non sufficit, quia secundum hoc Ecclesia posset etiam contrarium statuere, quod non videtur verum. Et ideo dicendum est cum aliis, quod votum solemne ex sui natura habet, quod dirimat matrimonium contractum, inquantum scilicet per ipsum homo sui corporis amisit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens; et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris, matrimonium contrahendo; et quia matrimonium, quod sequitur tale votum, nullum est, ideo tale votum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minùs obligare, quam solemne, in his quae ad Deum spectant; sicut est separatio a Deo per peccatum mortale, quia mortaliter peccat frangens votum simplex, sicut solemne, quamvis gravius sit peccatum frangere votum solemne; ut sic comparatio in genere accipiatur, non in determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per hoc quod homo homini obligatur, non oportet quod sit aequalis obligationis etiam in genere, quia ad quaedam obligat votum solemne, et non simplex.

Ad secundum dicendum, quod juramentum plus obligat ex parte ejus, ex quo fit obligatio, quam votum: sed votum solemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur; quod non fit per juramentum: et ideo non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet *(art. praec.)*; et ideo ratio ex insufficienti procedit.

ARTICULUS III. 214

UTRUM ORDO IMPEDIAT MATRIMONIUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ordo non impediat matrimonium, quia nihil impeditur, nisi a suo contrario: sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum; ergo non impedit ipsum.

2. Praeterea. Idem ordo est apud nos, et apud Ecclesiam orientalem: sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium; ergo, etc.

3. Praeterea. Matrimonium significat conjunctionem Christi, et Ecclesiae: sed hoc praecipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet in ordinatis; ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Praeterea. Omnes ordines ad spiritualia ordinantur: sed ordo non potest impedire matrimonium, nisi ratione spiritualitatis; ergo si ordo impediat matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falsum est.

5. Praeterea. Omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et

privilegio clericali gaudere aequaliter; si ergo propter hoc ordo matrimonium impediat, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristae dicunt *(cap.: Joannes, et seq. de Cler. conjug.)*, tunc quilibet ordo impedire deberet: quod falsum est, ut patet per Decret. Alexandri III. *(de Cler. conjugatis, cap.: Si quis)*; et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impedit.

SED CONTRA est, quod Decr. dicit *(ibid.)*: « Qui in subdiaconatu, et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis »: quod non esset, si esset verum matrimonium.

Praeterea. Nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere: sed quidam ordines sunt, qui habent votum continentiae annexum, ut ex litera patet *(4. Dist. 37.)*; ergo talis ordo matrimonium impedit.

RESPONDEO dicendum, quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia, quod matrimonium impedire debeat, quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa, et sacramenta tractant, et ideo decens est, ut munditiam corporalem per continentiam servent: sed quod impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiae habet; tamen aliter apud Latinos, quam apud Graecos, quia apud Graecos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi ordinis; sed apud Latinos impedit ex vi ordinis, et ulterius ex voto continentiae, quod est ordinibus sacris annexum; quod etiamsi quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso tamen quod ordinem suscipit, secundum ritum occidentalis Ecclesiae, intelligitur emisisse. Et ideo apud Graecos, et alios orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium denuo contrahere: sed apud occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, et matrimonii usum, nisi forte ignorante, aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit; quia ex hoc non potest aliquod ei praejudicium generari. Quomodo autem ordines sacri distinguantur a non sacris, nunc, et in primitiva Ecclesia, dictum est *(q. 37. art. 3.)*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium, inquantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quandam ad ipsum ratione actus sui, qui spirituales actus impedit.

AD SECUNDUM dicendum, quod objectio procedit ex falsis: ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

AD TERTIUM dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de ordine patet *(q. 37. art. 2. et 4.)*, quam illi qui sunt matrimonio conjuncti: et ideo ratio non sequitur.

AD QUARTUM dicendum, quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere, quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus: sed secundum statutum occidentalis Ecclesiae, matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit, propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiae; et quia aliquis ex beneficio ecclesiastico tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet, ideo hoc apud Latinos clericis uxoratis aufertur.

Et per hoc patet solutio AD ULTIMUM.

ARTICULUS IV. 215

UTRUM ORDO SACER MATRIMONIO POSSIT SUPERVENIRE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit, quia fortius praejudicat minus forti: sed fortius est vinculum spirituale, quam corporale; ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, praejudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere, cum ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium vinculum corporale: et sic videtur, quod non possit aliquis ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Praeterea. Post matrimonium consummatum unus conjugum sine consensu alterius non potest continentiam vovere: sed ordo sacer habet annexum continentiae votum; ergo si vir ordinem sacrum invita uxore acceperit, cogetur uxor invita continentiam servare, quia non posset alteri nubere, vivente viro.

3. Praeterea. Etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur 1. ad Cor. 7.: sed apud Orientales illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium; ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multo minus Latini.

4. Praeterea. Vir, et uxor ad paria judicantur: sed sacerdos Graecus, defuncta uxore sua, non potest alteram ducere; ergo nec uxor, defuncto viro: sed non potest ei auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum; ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Praeterea. Matrimonium quantum opponitur ordini, tantum e converso: sed ordo praecedens impedit matrimonium sequens; ergo, etc.

Sed contra. Religiosi tenentur ad continentiam, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus: sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare defuncta, vel consentiente uxore; ergo et ordinem suscipere.

Praeterea. Aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium; ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

Respondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem, quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis caret: si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, recipit ordinem, et executionem.

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere: non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum, quod si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur perpetuam continentiam vovere: non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit: secus autem, si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur, quia ex hoc sibi nullum praejudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Graeci non debent accedere ad sacros ordines

sine consensu uxorum, quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus, aut ignorantibus, viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur, eo ipso quod mulier consentit apud Graecos, quod vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat; quia significatio matrimonii non servaretur, quae in matrimonio sacerdotis praecipue exigitur: si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro causa nostrum consensum, non autem ordo; sed habet causam sacramentalem determinata a Deo: et ideo matrimonium potest impediri ex ordine praecedente, quod non sit verum matrimonium: non autem ordo ex matrimonio, quod non sit verus ordo, quia sacramentorum virtus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

QUAESTIO LIV.

DE IMPEDIMENTO CONSANGUINITATIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento consanguinitatis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum consanguinitas convenienter a quibusdam definiatur.

Secundo. Utrum convenienter distinguatur per gradus, et lineas.

Tertio. Utrum de jure naturali matrimonium impediatur secundum aliquos gradus.

Quarto. Utrum gradus impedientes matrimonium possint per statutum Ecclesiae determinari.

ARTICULUS I. 216

UTRUM DEFINITIO CONSANGUINITATIS SIT COMPETENS.

(S. Thom. 4. Dist. 40. q. unic. art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod definitio consanguinitatis, quam quidam ponunt, sit incompetens, scilicet: « Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium carnali propagatione contractum »; omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam; si ergo recta esset praedicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent ad invicem consanguinei; quod falsum est.

2. Praeterea. Vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit: sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem, quam aliorum hominum, cum con-

veniant specie, et differant numero, sicut et alii homines; ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. PRAETEREA. Carnalis propagatio, secundum Philos. *(lib. 2. de Gener. animal. cap. 19.)*, fit de superfluo alimenti: sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum eo qui comedit; cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus, qui ex semine nascitur, ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. PRAETEREA. Genes. 19., Laban dixit ad Jacob.: *Os meum, et caro mea es*, ratione cognationis quae erat inter eos; ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas, quam consanguinitas.

5. PRAETEREA. Carnalis propagatio est communis hominibus et animalibus: sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione consanguinitatis vinculum; ergo nec in hominibus.

RESPONDEO dicendum, quod, secundum Philos. in 8. Ethic. *(cap. 11. et 12.)*, « omnis amicitia in aliqua communicatione consistit »; et quia amicitia ligatio, sive unio quaedam est, ideo communicatio, quae est amicitiae causa, *vinculum* dicitur: et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem; sicut dicuntur *concives*, qui habent politicam communicationem ad invicem, et *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio; et eodem modo illi qui conveniunt naturali communicatione, dicuntur *consanguinei*: et ideo in praedicta definitione ponitur, quasi consanguinitatis genus, « vinculum »; quasi subjectum, « personae descendentes ab uno stipite », quarum est hujusmodi vinculum; quasi principium, « carnalis propagatio ».

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum eamdem perfectionem in instrumento, secundum quam est in principali agente: et quia omne motum movens est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenit ad aliquid, quod est motum, et non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est speciei, sed etiam quantum ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, et non solum in natura speciei: nec tamen ista individualis virtus patris ita perfecte in filio est, sicut erat in patre; et adhuc in nepote minus, et sic deinceps debilitatur. Et inde est, quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non possit; et quia consanguinitas est, inquantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidor. dicit *(lib. 9. Etym. cap. 6. in fin.)*; ed ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc maneat in aliis qui ex eo propagantur.

AD SECUNDUM dicendum, quod jam patet ex dictis *(in corp. art.)* quod non solum conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta; ex qua contingit quandoque, quod filius assimilatur non solum patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur lib. 18. de Animal. *(scilicet lib. 4. de Gener. animal. cap. 3.)*.

AD TERTIUM dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam secundum quam aliquid est actu, quam secundum materiam, secundum quam est in potentia: quod patet in hoc, quod carbo magis convenit cum igne, quam cum arbore, unde abscissum est lignum: et similiter alimentum jam conversum in substantiam aliti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito, quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum

Ratio autem procederet secundum opinionem illorum, qui dicebant quod tota natura rei est materia, et quod formae omnes sunt accidentia; quod falsum est.

Ad QUARTUM dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in lib. 15. de Animalibus *(scilicet lib. 1. de Gener. animal. cap. 18.)*; et propter hoc vinculum quod propagatione contrahitur carnali, convenientius dicitur *consanguinitas*, quam *carnalitas*: et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est, inquantum sanguis, qui in semen viri, aut in menstruum convertitur, est potentia caro, et os.

Ad QUINTUM dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et tamen non inter alia animalia, quia quidquid est de veritate humanae naturae in omnibus hominibus, fuit in primo parente; quod non est de aliis animalibus: sed secundum hoc consanguinitas matrimonii nunquam dirimi posset. Praedicta autem positio in secundo libro *(Dist. 30. q. 2. art. 1. et part. 1. q. 119. art. 1.)* improbata est. Unde dicendum est, quod hoc ideo contingit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiae unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 217

UTRUM CONVENIENTER CONSANGUINITAS DISTINGUATUR PER GRADUS, ET LINEAS.

Ad SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas, et gradus: dicitur enim linea consanguinitatis esse « ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus »: sed nihil est aliud consanguinitas, quam collectio talium personarum; ergo linea consanguinitatis est idem, quod consanguinitas: nihil autem debet distingui per seipsum; ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Praeterea. Illud, secundum quod dividitur aliquid commune, non potest poni in definitione communis: sed descensus ponitur in definitione praedicta consanguinitatis; consanguinitas ergo non potest dividi per lineam ascendentium, descendentium, et transversalium.

3. Praeterea. Definitio lineae est, quod sit inter duo puncta: sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum; ergo una linea habet tantum unum gradum: et eadem ratione videtur, quod non debeat fieri divisio consanguinitatis per lineas, et gradus.

4. Praeterea. Gradus definitur esse « habitudo distantium personarum, qua cognoscitur, quanta distantia personae inter se differant »: sed cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis, quam sit ejus pars; ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Praeterea. Si consanguinitas per gradus distinguitur, et cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint aequaliter consanguinei: sed hoc falsum est, quia propatruus alicujus, et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu; non tamen sunt aequaliter consanguinei, ut Decr. dicit *(cap.: Porro, et cap.: Parentelae, 35. q. 5.)*; ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

6. Praeterea. In rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum; sicut quaelibet unitas addita facit aliam speciem numeri: sed persona addita personae non semper facit gradum alium consanguinitatis, quia in eodem gradu consanguinitatis est pater, et patruus, qui adjungitur; ergo non recte per gradus consanguinitas distinguitur.

7. Praeterea. Inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas, quia aequaliter distat unum extremorum ab alio, et e contra: sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte; cum quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu; ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum fuit *(art. praec.)*, est quaedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur: unde, secundum Philosoph. in 8. Ethic. *(cap. 12.)*, ista communicatio est *triplex: una* secundum habitudinem principii ad principiatum; et haec est consanguinitas patris ad filium; unde dicit, quod « parentes diligunt filios, ut sui ipsorum aliquid existentes »: *alia* est secundum habitudinem principiati ad principium; et haec est filii ad patrem, unde dicit, quod « filii diligunt parentes, ut ab illis existentes »: *tertia* est secundum habitudinem eorum, quae sunt ab uno principio ad invicem; sicut « fratres dicuntur ex eisdem nasci », ut ipse ibidem dicit: et quia punctui motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundum tres dictas habitudines *tres* lineae consanguinitatis sumuntur, scilicet *linea descendentium* secundum primam habitudinem; *linea ascendentium* secundum secundam; *linea transversalis* secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur, ideo contingit quod patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps: et secundum hoc diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non potest esse, ubi non est propinquitas; et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt, quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis: et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum; sed comparata alicui personae gradum facit ad ipsam. Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis; gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium, et descendentium contrahitur ex hoc, quod una persona ex alia propagatur, eorum, inter quos gradus consideratur; et ideo secundum computationem canonicam, et legalem, persona quae primo in progressu propagationis occurrit, vel ascendendo, vel descendendo, distat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater, et filius; quae autem secundo utrinque occurrit, distat in secundo gradu, ut avus, et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas, quae est eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus consanguinitatis in hac linea computari per comparationem ad unum principium, ex quo propagatur. Sed secundum hoc est diversa computatio canonica, et legalis: quia legalis computatio attendit descensum a communi radice ex utraque parte; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet, ex qua major numerus graduum invenitur: unde secundum legalem computationem frater, et soror, vel duo fratres attinent sibi in secundo gradu, quia uterque a radice communi distat per unum gradum: et similiter filii duorum fratrum distant a se invicem in quarto. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat a radice

communi nisi per unum gradum: sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distant a communi radice: et ideo, secundum computationem canonicam, quoto gradu distat quis ab aliquo gradu superiori, tanto distat a quolibet descendentium ab ipso, et nunquam minus: quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis ». Unde etsi alii descendentes a communi principio conveniant cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendenti ex alia parte, quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente a communi principio, quam distet ipse a principio, quia ille forte plus distat a communi principio, quam ipse: et secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falsis: consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quaedam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam, quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis trahitur, descensus quidam est: sed descensus talis, scilicet a persona, cujus consanguinitas quaeritur, lineam descendentium facit.

Ad tertium dicendum, quod linea *dupliciter* accipi potest: *aliquando* proprie pro ipsa dimensione, quae est prima species quantitatis continuae; et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu, quae terminant ipsam, sed in potentia infinita, quorum quolibet signato in actu, linea dividitur, et fiunt duae lineae: *aliquando* vero linea sumitur pro his quae linealiter disponuntur; et secundum hoc assignatur in numeris linea, et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero; et sic quaelibet unitas adjuncta gradum facit in tali linea: et similiter est de linea consanguinitatis; unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia; et ideo distantia quaelibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia, quae consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quod sicut albedo dicitur major *dupliciter, uno modo* ex intensione ipsius qualitatis, *alio modo* ex quantitate superficiei, ita consanguinitas dicitur major, vel minor *dupliciter: uno modo* intensive ex ipsa natura consanguinitatis; *alio modo* quasi dimensive: et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis, inter quas consanguinitatis propositio procedit: et hoc secundo modo gradus consanguinitatis distinguuntur. Et ideo contingit, quod aliquorum duorum, qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personae, unus est ei magis consanguineus, quam alius, considerando primam quantitatem consanguinitatis; sicut pater, et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media: sed tamen, intensive loquendo, magis attinet alicui personae pater, quam frater, quia frater non attinet ei, nisi inquantum est ex eodem patre; et ideo quanto est aliquis propinquior communi principio, a quo consanguinitas descendit, tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu: et secundum hoc propatruus est magis consanguineus alicui, quam pronepos ejus, quamvis sint in eodem gradu.

Ad sextum dicendum, quod quamvis pater, et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo, tamen

respectu ejus, cuius consanguinitas quaeritur, non sunt in eodem gradu, quia pater est in primo gradu, patruus autem non potest esse propinquior, quam in secundo, in quo est avus.

Ad septimum dicendum, quod semper duae personae in aequali numero graduum distant a se invicem, quamvis quandoque non aequali numero graduum distent a communi principio, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*.

ARTICULUS III. 218

UTRUM CONSANGUINITAS DE JURE NATURALI IMPEDIAT MATRIMONIUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium: nulla enim mulier potest esse propinquior viro, quam Eva fuit Adae, de qua dixit Gen. 2.: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea:* sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adae; ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturae, matrimonium impedit.

2. Praeterea. Lex naturalis eadem est apud omnes: sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate a matrimonio excluditur; ergo consanguinitas, quantum est de lege naturae, matrimonium non impedit.

3. Praeterea. Jus naturale est « quod natura omnia animalia docuit », ut dicitur in principio Digestorum *(lib. 1. ff. De just. et jure)*: sed animalia bruta etiam cum matre coëunt; ergo non est de lege naturae, quod aliqua persona a matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Praeterea. Nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonii: sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii; ergo non impedit ipsum.

5. Praeterea. Eorum, quae sunt magis propinqua, et similia, melior, et firmior est conjunctio: sed matrimonium quaedam conjunctio est; cum ergo consanguinitas sit propinquitas quaedam, matrimonium non impedit, sed magis unit.

Sed contra. Illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundum legem naturae: sed consanguinitas impedit bonum prolis, quia, ut in litera *(4. Dist. 40.)* ex verbis Gregorii *(in Regist. epist. 31. ad interrog. 6.)* habetur, « experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere »; ergo consanguinitas secundum legem naturae matrimonium impedit.

Praeterea. Illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturae: sed a prima sui conditione hoc habuit humana natura, quod pater, et mater a matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur Gen. 2.: *Propter hoc relinquet homo patrem, et matrem:* quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem, et sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem; ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturae.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio aliquid contra legem naturae esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis, ad quem est ordinatum: finis autem matrimonii per se, et primo est bonum prolis: quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem, et filiam, vel filium, et matrem, impeditur; non quidem ut totaliter tollatur,

quia filia ex semine patris potest prolem suscipere, et simul cum patre nutrire, et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est, quod filia patri per matrimonio jungatur in sociam causa generandae prolis, et educandae, quam oportet per omnia patri esse subjectam, velut ex eo procedentem: et ideo de lege naturali est, ut pater, et mater a matrimonio repellantur; et magis etiam mater, quam pater, quia magis reverentiae, quae debetur parentibus, derogatur, si filius matrem, quam si pater filiam ducat in uxorem, cum uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se est concupiscentiae repressio; qui deperiret, si quaelibet consanguinea posset in matrimonium duci, quia magnus concupiscentiae aditus praeberetur, nisi inter illas personas, quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta: et ideo lex divina non solum patrem, et matrem excludit a matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas, quas oportet simul conversari, et quae debent invicem altera alterius pudicitiam custodire: et hanc causam assignat divina lex dicens *(Levit. 18.): Ne reveles turpitudinem* talis, vel talis, *quia turpitudo tua est.* Sed per accidens finis matrimonii est confoederatio hominum, et amicitiae multiplicatio; dum homo ad consanguineos uxoris, sicut ad suos, se habet: et ideo huic multiplicationi amicitiae praejudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret, quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accresceret; et ideo secundum leges humanas, et statuta Ecclesiae, plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet, quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali, quantum ad aliquas de jure divino, et quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva, quamvis ex Adam prodiit, non tamen fuit filia Adae, quia non prodiit ex eo per modum illum, quo vir natus est generare sibi simile in specie, sed operatione divina, quia ita potuisset ex costa Adae fieri unus equus, sicut facta est Eva: et ideo non est tanta naturalis convenientia Evae ad Adam, sicut filiae ad patrem; nec Adam est naturale principium Evae, sicut pater filiae.

Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali, quod aliqui barbari parentibus carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiae ardore, qui legem naturae in eis offuscavit.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris, et foeminae dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit: sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiae, quae eis debetur: sicut enim parentibus indidit natura solicitudinem filiis providendi, ita indidit reverentiam filiis ad parentes: nulli autem generi animalium indidit solicitudinem filiorum, aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus, et minus, secundum quod magis, vel minus necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis: unde etiam in quibusdam animalibus abhorret filius cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris, et reverentia quaedam ad ipsam, ut recitat Philosophus in 9. de Animalibus *(cap. 47.)* de camelo, et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus congregati sunt naturaliter, et perfectius, quam in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam; quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est *(in corp. art.)*. Et iterum in aliis animalibus ex pro-

pagatione carnis non contrahitur consanguinitas, sicut in hominibus, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 5.)*; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex dictis *(in corp. art.)*, quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur: unde ratio procedit ex falsis

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo: et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

ARTICULUS IV. 219

UTRUM CONSANGUINITATIS GRADUS MATRIMONIUM IMPEDIENTES POTUERINT TAXARI AB ECCLESIA.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum, quia Matth. 19. dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet:* sed illos qui conjunguntur infra quartum consanguinitatis gradum, Deus conjunxit: non enim divina lege eorum conjunctio prohibetur; ergo nec debent humano statuto separari.

2. Praeterea. Matrimonium est sacramentum, sicut et baptismus: sed non posset ex statuto Ecclesiae fieri, quod ille qui ad baptismum accedit, non acciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit; ergo nec Ecclesiae statutum facere potest, quod matrimonium non sit inter illos, qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Praeterea. Jus positivum non potest ea quae sunt naturalia removere, vel ampliare: sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantum est de se, natum est matrimonium impedire; ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere, quod aliqui possint matrimonialiter conjungi, vel non conjungi; sicut non potest facere, quod sint consanguinei, vel non consanguinei.

4. Praeterea. Statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere, quia secundum causam rationabilem, quam habet, a jure naturali procedit: sed causae, quae assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles, cum nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quod consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex aetates mundi, usque ad septimum propter septem dies, quibus tempus omne agitur; ergo videtur, quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Praeterea. Ubi est eadem causa, debet esse idem effectus: sed causa, quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiae, et multiplicatio amicitiae, ut ex dictis patet *(art. praec.)*, quae omni tempore necessaria aequaliter sunt; ergo debuissent aequaliter omni tempore gradus consanguinitatis matrimonium impedire: quod non est verum, cum modo usque ad quartum, antiquitus usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impedierit.

6. Praeterea. Una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti, et in genere stupri: sed hoc contingeret, si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus fuit, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesia suam

prohibitionem revocante, matrimonium esset: et e converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodum ab Ecclesia interdici; ergo videtur, quod potestas Ecclesiae non se extendat ad hoc.

7. Praeterea. Jus humanum debet imitari jus divinum: sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur, non aequaliter currit prohibitio graduum in sursum, et deorsum; quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris; ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus, et patruis manere.

Sed contra est, quod Dominus dicit discipulis *(Luc. 10.): Qui vos audit, me audit;* ergo praeceptum Ecclesiae habet firmitatem, sicut praeceptum Dei: sed Ecclesia quandoque prohibuit, et quandoque concessit aliquos gradus, quos lex vetus non prohibuit; ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Praeterea. Sicut olim matrimonia Gentilium dispensabantur per leges civiles, ita nunc per statuta Ecclesiae: sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis, qui matrimonium impediunt, et qui non; ergo et modo potest hoc fieri per Ecclesiae statutum.

Respondeo dicendum, quod secundum diversa tempora invenitur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse: in principio enim humani generis solus pater, et mater a matrimonio repellebantur, eo quod tunc temporis erat paucitas hominum; et sic oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendae nisi illae personae, quae matrimonio incompetentes erant, etiam quantum ad finem matrimonii principalem, qui est bonum prolis, ut dictum est *(art. praec.):* postmodum autem, multiplicato genere humano, per legem Moysi plures personae sunt exceptae, quae jam concupiscentiam reprimere incipiebant: unde, ut dicit Rabbi Moyses *(lib. 3. Dux errant. cap. 50. a med.),* omnes illae personae exceptae sunt a matrimonio, quae in una familia cohabitare solent, quia si inter eos licite carnalis copula esse posset, maximum incentivum libidini praestaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit, immo quodammodo praecepit, ut scilicet de cognatione sua unusquisque uxorem acciperet, ne successionum confusio esset; quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum lege nova, quae est lex spiritus, et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti: quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus Dei derivatur, et multiplicatur: unde oportet, ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor amplius diffundatur. Et ideo antiquitus usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem, et affinitatem naturalis amicitia promanaret, et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi Spiritus Sancti gratiae congruebat. Sed postmodum circa haec ultima tempora restrictum est Ecclesiae interdictum usque ad quartum gradum, quia ultra inutile, et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere: inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum foedus majoris amicitiae, quam ad extraneos habebatur, charitate in multorum cordibus frigescente: periculosum autem erat, quia concupiscentia, et negligentia praevalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta; tum quia usque ad quartam generationem ho-

mines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri; unde Deus *in tertiam, et quartam generationem* peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur *(Exod. 20.)*: tum quia in qualibet generatione nova mixtio sanguinis, cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantum miscetur alteri, tantum receditur a primo. Et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tanto facilius est miscibile, quanto est magis subtile, ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas, quantum ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda quantum ad secundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum: et sic convenienter post quartam generationem potest reiterari carnalis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non conjungit illos, qui conjunguntur contra divinum praeceptum, ita nec conjungit illos, qui conjunguntur contra Ecclesiae praeceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam, quam habet divinum praeceptum.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiae, quam baptismus, qui est sacramentum tantum: quia sicut contractus, et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus, et officia spiritualia lege Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale, tamen non est naturale, quod consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundum aliquem gradum, ut dictum est *(art. praec.)*: et ideo Ecclesia suo statuto non facit, quod aliqui sint, vel non sint consanguinei, quia secundum omne tempus aequaliter consanguinei remanent; sed facit, quod carnalis copula sit licita, vel illicita secundum diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quod tales rationes assignatae magis dantur per modum adaptationis, et congruentiae, quam per modum causae, et necessitatis.

Ad quintum dicendum, quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi; unde quod alio tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

Ad sextum dicendum, quod statutum non imponit modum praeteritis, sed futuris; unde si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere, et sic conjunctio, quae prius fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiae stuprum. Et similiter si aliquis gradus concederetur, qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis a statuto Ecclesiae ratione primi contractus, quia possent separari, si vellent: sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad septimum dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia praecipue observat rationem amoris; et quia non est minor ratio amoris ad nepotem, quam ad patruum, sed etiam major, quanto propinquior est patri filius, quam filio pater, ut dicitur in 8. Ethic. *(cap. 12. cir. princ.)*, propter hoc aequaliter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis, et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit praecipue cohabitationem contra concupiscentiam, prohibens illas personas, ad quas facilior pateret accessus propter mutuam cohabitationem: magis autem consuevit cohabitare

neptis patruo, quam amita nepoti: quia filia est idem quasi cum patre, cum sit aliquid ejus; sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur: et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem, et amitam.

QUAESTIO LV.

DE IMPEDIMENTO AFFINITATIS, IN UNDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento affinitatis.

Circa quod quaeruntur undecim.

Primo. Utrum affinitas ex matrimonio causetur.
Secundo. Utrum maneat post mortem viri, aut uxoris.
Tertio. Utrum causetur ex illicito concubitu.
Quarto. Utrum ex sponsalibus.
Quinto. Utrum affinitas sit causa affinitatis.
Sexto. Utrum affinitas matrimonium impediat.
Septimo. Utrum affinitas habeat per seipsam gradus.
Octavo. Utrum gradus ejus extendantur, sicut gradus consanguinitatis.
Nono. Utrum matrimonium, quod est inter consanguineos, et affines, semper sit dirimendum per divortium.
Decimo. Utrum ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis.
Undecimo. Utrum in tali casu sit procedendum per testes.

ARTICULUS I. 220

UTRUM EX MATRIMONIO CONSANGUINEI AFFINITAS CAUSETUR.

(S. Thom. 4. Dist. 41. q. unic. art. 1. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur, quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis »: sed mulier ducta in matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri; cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Praeterea. Eorum quae sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet propter hoc, quod sit alteri conjunctum: sed consanguinei jam sunt ab invicem separati; ergo non oportet, quod si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur consanguineis ejus omnibus.

3. Praeterea. Relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur: sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quod ille duxit uxorem; ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed contra. Vir, et uxor efficiuntur una caro; si ergo vir secundum carnem omnibus suis consanguineis attinet, et mulier eadem ratione attinebit eisdem.

Praeterea. Hoc patet per auctoritates in litera adductas *(4. Dist. 41.)*.

Respondeo dicendum, quod amicitia quaedam naturalis in communicatione naturali fundatur: naturalis autem communicatio est *duobus* modis, secundum Philos. 8. Ethicor. *(cap. 12. a med.): uno modo* per carnis propagationem; *alio modo* per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam; unde ipse ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem est naturalis: unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum naturalis amicitiae facit, ita conjungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis communis, et sanguinis: unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris, quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta: et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod affinitas dicitur; et hoc est quod in isto versu dicitur:

Mutat nupta genus, sed generata gradum,

quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiae, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper, quod nomen idem effectui, et causae conveniat, quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo, sed altiori: et ideo non convenit causae, et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem, sicut patet in omnibus causis aequivoce agentibus: et hoc modo conjunctio viri, et uxoris est potior, quam conjunctio uxoris ad consanguineos viri: non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quaedam, sicut homo est sibi ipsi idem, non autem consanguineus.

Ad secundum dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti: et ratione conjunctionis accidit, quod persona quae uni conjungitur, aliquo modo omnibus conjungatur: sed propter separationem, et distantiam accidit, quod persona quae uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo, vel secundum genus, vel secundum alium gradum.

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas, et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum, et hoc contingit *dupliciter: uno modo,* quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel praecedente, vel concomitante, sicut in creatore, et creatura patet, et sensibili, et sensu, et scientia, et scibili; et tunc relatio est in uno secundum rem, et in altero secundum rationem tantum: *alio modo,* quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu praecedente; sicut aequalitas fit inter duos homines per augmentum unius, sine hoc quod alius tunc augeatur, vel minuatur; sed tamen prius ad hanc quantitatem, quam habet, per aliquem motum, vel mutationem pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate, et affinitate, quia relatio fraternitatis, quae innascitur aliquo puero nato alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius praecedente, scilicet generationis ejus; hoc enim ei accidit, quod ex motu alterius sibi tunc talis relatio innascitur: similiter ex hoc quod iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem, sine aliqua nova mutatione ipsius.

ARTICULUS II. 221

UTRUM AFFINITAS MANEAT POST MORTEM VIRI, AUT UXORIS.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod affinitas non maneat post mortem viri, aut uxoris inter consanguineos viri, et uxoris, vel contra, quia cessante causa, cessat effectus: sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat post mortem viri, quia tunc *solvitur mulier a lege viri*, ut dicitur Rom. 7.; ergo nec affinitas praedicta manet.

2. PRAETEREA. Consanguinitas causat affinitatem: sed consanguinitas viri cessat per mortem viri ad consanguineos suos; ergo et affinitas uxoris ad eos.

SED CONTRA. Affinitas ex consanguinitate causatur: sed consanguinitas est perpetuum vinculum, quamdiu personae vivunt; ergo et affinitas; et ita non solvitur affinitas, soluto matrimonio per mortem tertiae personae.

RESPONDEO dicendum, quod relatio aliqua esse desinit *dupliciter: uno modo* ex corruptione subjecti: *alio modo* ex subtractione causae, sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas, quae erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quaedam relationes, quae habent pro causa actionem, vel passionem, aut motum, ut in 5. Metaph. *(tex. 20.)* dicitur, quarum quaedam causantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio, quae est moventis, et moti: quaedam autem, inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motivum, et mobile, vel dominus, et servus; quaedam autem ex hoc quod aliquid prius motum est, sicut pater, et filius; non enim ex hoc quod est generari tunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et ipsum moveri transit; sed motum esse perpetuum est, quia quod factum est, nunquam desinit esse factum: et ideo paternitas, et filiatio nunquam destruuntur per subtractionem causae, sed per solum corruptionem subjecti, scilicet alterius extremorum: et similiter dicendum est de affinitate, quae causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod conjungantur; unde non dirimitur, manentibus illis personis, inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona, ratione cujus contracta fuit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem, non solum secundum hoc quod est actu conjungi, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

AD SECUNDUM dicendum, quod consanguinitas non est proxima causa affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quae est, sed quae fuit; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III. 222

UTRUM ILLICITUS CONCUBITUS AFFINITATEM CAUSET.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod illicitus concubitus affinitatem non causet, quia affinitas est quaedam res honesta: sed res honestae non causantur ex inhonestis; ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. PRAETEREA. Ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas, quia « affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni ca-

rens parentela »: sed aliquando contingeret ad consanguineos, et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret, sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit; ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. PRAETEREA. Illicitus concubitus est secundum naturam, et contra naturam: sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut Jura determinant *(cap.: Extraordinaria, 35. q. 3.)*; ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

SED CONTRA est, quod *adhaerens meretrici unum corpus efficitur*, ut patet 1. Corinth. 6.: sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat; ergo pari ratione illicitus concubitus.

Praeterea. Carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quae est talis: « Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela »: sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu; ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

RESPONDEO dicendum, quod, secundum Philos. in 8. Ethic. *(cap. 12. a med.)*, conjunctio viri, et uxoris dicitur naturalis *principaliter* propter prolis productionem, et *secundario* propter operum communicationem; quorum *primum* pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulae; sed *secundum*, inquantum est quaedam societas ad communem vitam: primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit: et ideo quia matrimonium affinitatem causabat, secundum quod erat quaedam carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquid de carnali conjunctione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi, et matrimonio; et ex hac parte affinitatem causat: aliud est ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur; et ex hac parte affinitas non causatur. unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

AD SECUNDUM dicendum, quod non est inconveniens, relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum; et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas, et consanguinitas, non solum per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris: unde cum dicitur in definitione affinitatis inducta, « omni carens parentela », intelligendum est, inquantum hujusmodi: nec tamen sequitur, quod aliquis consanguineam suam cognoscens sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

AD TERTIUM dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quae possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur affinitas.

ARTICULUS IV. 223

UTRUM EX SPONSALIBUS CAUSETUR AFFINITAS.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit, quia affinitas est perpetuum vinculum: sed sponsalia quandoque separantur; ergo non possunt esse causa affinitatis.

2. Praeterea. Si aliquis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit, et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas; sed talis est magis propinquus carnali copulae, quam ille qui sponsalia contrahit; ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Praeterea. In sponsalibus non fit nisi quaedam sponsio futurarum nuptiarum: sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas, sicut si fiat ante septennium; vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias; aut si talis sponsio fiat inter personas, quibus nuptiae per votum reddantur illicitae; vel alio quocumque modo: ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est, quod Alexander papa *(cap.: Ad audientiam, de Sponsalib. et Matrim.)* prohibuit mulierem quandam cuidam viro matrimonio conjungi, quia fratri suo fuerat desponsata; quod non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur; ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quaedam praeparatio ad matrimonium, ita ex sponsalibus non causatur affinitas, sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur publicae honestatis justitia, quae impedit matrimonium, sicut et affinitas, et consanguinitas, et secundum eosdem gradus, et definitur sic: « Publicae honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ex Ecclesiae institutione, propter ejus honestatem »: ex quo patet ratio nominis, et causa, quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod sponsalia non ratione sui, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur « publicae honestatis justitia »: et ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et praedictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum, quod vir, et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum; unde quantumcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solum ratione carnalis copulae, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de praesenti ante carnalem copulam: et similiter ex sponsalibus, in quibus fit quaedam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicae honestatis justitia.

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta, quae faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri; unde sive habens defectum aetatis, sive habens votum solemne continentiae, aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas, quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maleficiatus, habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur publicae honestatis justitia, quia adhuc non erat in actu impediendi, cum in tali aetate puer frigidus, et non frigidus, quantum ad actum illum, sit aequaliter impotens.

ARTICULUS V. 224

UTRUM AFFINITAS SIT CAUSA AFFINITATIS.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod etiam affinitas sit causa affinitatis, quia Julius papa dicit *(ut hab. cap.: Et hoc quoque, 35. q. 3.)*: « Consanguineam relictam uxoris suae nullus ducat uxorem », et in seq. cap. *(scilicet cap.: Porro duorum, ibid.)* dicitur, quod « duae consobrinorum uxores uni viro altera post alteram nubere prohibentur »: sed hoc non est nisi ratione affinitatis, quae contrahitur ex conjunctione ad affinem; ergo affinitas est causa affinitatis.

2. PRAETEREA. Carnalis commixtio conjungit, sicut et carnalis propagatio, quia aequaliter computantur gradus affinitatis, et consanguinitatis: sed consanguinitas est causa affinitatis; ergo et affinitas.

3. PRAETEREA. Quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem: sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiae cum omnibus consanguineis viri sui; ergo et omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus, qui attinent mulieri per affinitatem; et sic affinitas est causa affinitatis.

4. PRAETEREA. Si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem, quia secundum hoc altera efficeretur alteri affinis: sed hoc est falsum; ergo affinitas non causat affinitatem.

5. PRAETEREA. Si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem: sed hoc non potest esse, quia maxime fieret affinis viro defuncto; ergo etc.

6. PRAETEREA. Consanguinitas est fortius vinculum, quam affinitas: sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguineis viri; ergo multo minus affines uxoris efficiuntur eis affines: et sic idem quod prius.

RESPONDEO dicendum, quod *duplex* est modus, quo aliquid ex alio procedit: *unus,* secundum quem aliquid procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo: *alius,* secundum quem non procedit simile in specie, et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus aequivoce. *Primus* autem modus processionis quotiescumque iteratur, semper manet eadem species; sicut si ex homine generatur homo per actum generativae virtutis, et ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps: *secundus* autem modus sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus facit lineam, et ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies, et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiae duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur: unus est per carnis propagationem; et hic semper facit eamdem speciem attinentiae: alius per matrimonialem conjunctionem; et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet, quod conjuncta matrimonialiter consanguineo fit non consanguinea, sed affinis: unde si ille modus procedendi iteratur, non erit affinitas, sed aliud attinentiae genus; unde persona, quae matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus attinentiae, quod dicitur

secundum affinitatis genus; et rursus si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio; ut versu supra posito ostenditur *(art. 1. huj. q.)*. Et haec duo genera olim erant prohibita propter publicae honestatis justitiam, magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, sicut illa attinentia, quae ex sponsalibus contrahitur: sed modo illa prohibitio cessavit, et remanet sub prohibitione solum primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro consanguineus uxoris suae efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo; unde mortuo viro, qui erat affinis, non poterit eam ducere in uxorem, propter secundum affinitatis genus: similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere; et uxor illius consanguinei, quae est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quandam, magis quam propter affinitatem, ideo canon dicit *(cap.: Porro duorum, 35. q. 3.)*: « Duas consobrinorum uxores uni viro alteram post alteram nubere, publicae honestatis justitia contradicit »: sed talis prohibitio nunc cessavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio conjungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem attinentiae cum consanguineis viri quantum ad gradum eumdem, sed non quantum ad idem attinentiae genus. Sed quia ex rationibus, quae in oppositum inducuntur, videtur ostendi, quod nullum vinculum ex affinitate causetur, ad alias rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiae prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro, cui conjungitur carnaliter, ut ex praedictis patet *(in corp. art.)*; unde consequenter alii mulieri a viro eodem cognitae non efficitur affinis in secundo genere: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur affinis alii [*al.* alia] in tertio genere affinitatis; et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxori suae in primo genere, ita nec efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere: et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur: unde mediante muliere, quae mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quae illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam: et utroque modo aliqua attinentia, mediante praedicta muliere, secundum antiqua jura mihi proveniebat, quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet: et iterum secundus vir ejus efficitur mihi affinis in secundo genere. Sed alii consanguinei illius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel adjungitur eis, sicut patri, et matri, inquantum procedit ab eis; vel existentibus ex principio eodem, sicut fratribus: unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICULUS VI. 225

UTRUM AFFINITAS IMPEDIAT MATRIMONIUM.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod affinitas matrimonium non impediat: nihil enim impedit matrimonium, nisi quod est illi contrarium: sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus; ergo non impedit matrimonium.

2. PRAETEREA. Uxor per matrimonium efficitur res quedam viri: sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus; ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est *(art. praec.)*; ergo affinitas non impedit matrimonium.

SED CONTRA est, quod dicitur Levit 18.: *Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis:* sed illa est tantum affinis; ergo affinitas impedit matrimonium.

RESPONDEO dicendum, quod affinitas praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum, eadem ratione qua et consanguinitas: sicut enim inest necessitas quaedam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiae vinculum inter consanguineos, ita inter affines: sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est *(q. 50. ad 7.)*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio, ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio, quod cum affine contrahendum esset, inquantum impediret multiplicationem amicitiae, et concupiscentiae repressionem, quae per matrimonium quaeruntur.

AD SECUNDUM dicendum, quod res possessae a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso: unde sicut consanguinitas impedit matrimonium, vel conjunctionem ad virum secundum carnem, ita et ad uxorem viri.

ARTICULUS VII. 226

UTRUM AFFINITAS HABEAT PER SE GRADUS.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod affinitas habeat etiam per seipsam gradus: cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus: sed affinitas propinquitas quaedam est; ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis, ex quibus causatur.

2. PRAETEREA. In litera *(4. Dist. 41.)* dicitur, quod soboles secundae conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri: sed hoc non esset, nisi filius affinis etiam esset affinis; ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

SED CONTRA. Affinitas ex consanguinitate causatur; ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis: et sic non habet per se aliquos gradus.

RESPONDEO dicendum, quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum genus suum, sicut animal per rationale, et irrationale, non autem per album, et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur: sed ad affinitatem non comparatur nisi me-

diante consanguinitate, quae est causa ejus: unde cum gradus attinentiae per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se, et immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate; et ideo ad inveniendum gradus affinitatis est regula generalis, quod quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiae non possunt accipi, nisi secundum ascensum, et discensum propagationis, ad quam non comparatur affinitas nisi mediante consanguinitate; et ideo affinitas non habet gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum, quod filius affinis meae ex alio matrimonio, non per se loquendo, sed quasi per accidens, dicebatur antiquitus affinis; unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicae honestatis justitiam, quam propter affinitatem; et propter hoc etiam ea prohibitio nunc est revocata.

ARTICULUS VIII. 227

UTRUM GRADUS AFFINITATIS EXTENDANTUR SICUT GRADUS CONSANGUINITATIS.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod gradus affinitatis non extendantur sicut gradus consanguinitatis, quia vinculum affinitatis est minus forte, quam consanguinitatis, cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut a causa aequivoca: sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat; ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus, ad quot durat consanguinitas.

2. Praeterea. Jus humanum debet imitari jus divinum: sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem, ipso defuncto, non tamen propriam sororem; ergo et nunc non debet esse prohibitio aequalis de affinitate, et consanguinitate.

Sed contra. Ex hoc ipso est mihi aliqua affinis, quod meo consanguineo est conjuncta; ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu est ipsa mihi affinis: et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, sicut gradus consanguinitatis.

Respondeo dicendum, quod ex quo gradus affinitatis sumuntur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis, quot sunt gradus consanguinitatis: sed tamen quia affinitas est minus vinculum, quam consanguinitas, facilius et olim, et nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis, quam in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiae, non in gradibus; et ideo illa ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, scilicet quando moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo; quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur, quod nunc locum non habet: et sic patet, quod non ducebat eam in uxorem, quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

ARTICULUS IX. 228

UTRUM SEMPER SIT DIRIMENDUM CONJUGIUM CONTRACTUM INTER AFFINES, VEL CONSANGUINEOS.

(S. Thom. 4. Dist. 41. art. 5.).

AD NONUM sic proceditur. Videtur, quod conjugium, quod inter affines, vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum, quia *quod Deus conjunxit, homo non separet (Matth. 19.):* cum ergo Deus facere intelligatur, quod facit Ecclesia, quae quandoque tales ignoranter conjungit, videtur quod si postmodum in notitiam veniat, non sint separandi.

2. PRAETEREA. Favorabilius est vinculum matrimonii, quam dominii: sed homo per longi temporis praescriptionem acquirit dominium in re, cujus non erat dominus; ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiamsi prius ratum non fuit.

3. PRAETEREA. De similibus simile est judicium: sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separetur propter consanguinitatem, et alius pari ratione separari deberet; quod non videtur: ergo matrimonium non est separandum propter affinitatem, et consanguinitatem.

SED CONTRA. Consanguinitas, et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum; ergo si probatur affinitas, vel consanguinitas, separandi sunt, etiamsi de facto contraxerint.

RESPONDEO dicendum, quod cum omnis concubitus praeter licitum matrimonium, sit peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet, eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare, et praecipue consanguineos, et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Ecclesia quamvis dono, et auctoritate divina fulciatur, tamen, inquantum est hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum; et ideo illa conjunctio, quae fit in facie Ecclesiae impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina, sed est contra auctoritatem divinam errore hominum inducta; qui cum sit error facti, excusat a peccato, quamdiu manet: et propter hoc, quando impedimentum ad notitiam pervenit Ecclesiae, debet praedictam conjunctionem separare.

AD SECUNDUM dicendum, quod illa quae sine peccato esse non possunt, nulla praescriptione firmantur, quia, ut Innoc. III. dicit *(in Conc. Later. 4. gener. 12. can. 50. et hab. cap.: Non debet, de Consanguin. et Affin.),* « diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget »: nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

AD TERTIUM dicendum, quod res inter alios acta alii non praejudicat in foro contentioso: unde quamvis unus frater repelliatur a matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium, quod non accusatur: sed in foro conscientiae non oportet, quod semper obligetur ob hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam, quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes pro-

bantur: unde non oportet, quod conscientiam suam informet ex his, quae circa aliud matrimonium sunt facta. Sed distinguendum videtur in hoc, quia *aut* habet certam cognitionem de impedimento matrimonii, *aut* opinionem, *aut* neutrum: si *primo* modo, nec exigere, nec reddere debitum debet; si *secundo* modo, debet reddere, sed non exigere; si *tertio*, potest et reddere, et exigere.

ARTICULUS X. 229

UTRUM AD SEPARATIONEM MATRIMONII CONTRACTI INTER AFFINES, ET CONSANGUINEOS SIT PROCEDENDUM PER VIAM ACCUSATIONIS.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur, quod ad separationem matrimonii, quod est inter affines, et consanguineos contractum, non sit procedendum per viam accusationis, quia accusationem praecedit inscriptio, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit: sed haec non requiruntur, quando de matrimonii separatione agitur; ergo ibi locum non habet accusatio.

2. PRAETEREA. In causa matrimonii audiuntur solum propinqui, ut in litera dicitur *(4. Dist. 41.)*: sed in accusationibus audiuntur etiam extranei; ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. PRAETEREA. Si matrimonium accusari deberet, tunc praecipue hoc esset faciendum, quando minus difficile est quod separetur: sed hoc est, quando sunt sponsalia tantum contracta; non autem tunc accusatur matrimonium; ergo nunquam de caetero debet fieri accusatio.

4. PRAETEREA. Ad accusandum non praecluditur via alicui per hoc, quod non statim accusat: sed hoc fit in matrimonio, quia si primo tacuit, quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, quasi suspectus; ergo, etc.

SED CONTRA. Omne illicitum potest accusari: sed matrimonium affinium, et consanguineorum est illicitum; ergo de eo potest esse accusatio.

RESPONDEO dicendum, quod accusatio ad hoc est instituta, ne aliquis sustineatur quasi innocens, qui culpam habet; sicut autem ex ignorantia facti contingit, quod aliquis homo reputatur innocens, qui in culpa est, ita ex ignorantia alicujus circumstantiae contingit, quod aliquod factum reputatur licitum, quod est illicitum: et ideo sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest: et sic matrimonium accusatur, quando propter ignorantiam impedimenti aestimatur legitimum, quod est illegitimum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod obligatio ad poenam talionis habet locum, quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus: sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad poenam facientis, sed ad impediendum hoc, quod est illicitum; et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam poenam, sed talis accusatio potest et verbis, et scripto fieri, ita quod exprimatur et persona accusans, et matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quod sciant: unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum, quod ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit: unde repellitur ab accu-

satione, quando sunt consanguinei, qui tacent, et per quos probare non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum: sed quando accusatur ex hoc, quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tanquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius, qui est inferior dignitate, et divitiis, de quibus probabiliter aestimari potest, quod libenter vellent quod matrimonium staret.

Ad tertium dicendum, quod si matrimonium nondum sit contractum, sed sponsalia tantum, non potest accusari, quia non accusatur, quod non est; sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quod ille qui tacuit primo, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur: quod patet ex Decretali *(cap.: Cum in tua, De his, qui matrim. accus. possunt)*, quae sic dicit: « Si post contractum matrimonium aliquis accusator appareat, cum non prodierit in publicum, quando banna secundum consuetudinem in ecclesiis edebantur, utrum vox suae accusationis debeat admitti, merito quaeri potest. Super quo sic duximus distinguendum, quod si tempore denuntiationis praemissae is qui jam conjunctos impetit, extra dioecesim existebat, vel alias denuntiatio non potuit ad ejus pervenire notitiam, ut puta si nimiae infirmitatis fervore laborabat, seu sanae mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus, quod ad comprehensionem talium aetas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus, ejus accusatio debet audiri: alioquin tanquam suspectus est procul dubio repellendus, nisi proprio firmaverit juramento, quod post didicerit ea quae objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat ».

ARTICULUS XI. 230

UTRUM AD SEPARATIONEM MATRIMONII CONTRACTI INTER AFFINES, ET CONSANGUINEOS PROCEDI DEBEAT PER TESTES.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod in tali causa non sit procedendum per testes, sicut in aliis causis adducuntur ad testificandum, quicumque sunt omni exceptione majores: sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores; ergo, etc.

2. Praeterea. Testes suspecti de privato odio, vel amore a testimonio repelluntur: sed maxime possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram; ergo non est audiendum eorum testimonium.

3. Praeterea. Matrimonium est favorabilius, quam aliae causae, in quibus de rebus pure corporalibus agitur: sed in illis non potest idem esse testis, et accusator; ergo nec in matrimonio: et ita videtur, quod non convenienter in causa ista per testes procedatur.

Sed contra. Testes inducuntur in causis, ut super his, de quibus dubitatur, fiat judici fides: sed ita facienda est judici fides in causa ista, sicut in aliis causis, quia non debet praecipitare sententiam de eo quod non constat; ergo procedendum est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

RESPONDEO dicendum, quod in hac causa oportet quod per testes veritas patefiat, sicut et in aliis: tamen, ut juristae dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet quod « idem potest esse accusator, et testis », et quod « non juratur de calumnia, cum sit causa quasi spiritualis »; et quod « consanguinei admittuntur ad testificandum »; et quod « non observatur omnino ordo judiciarius, quia denuntiatione facta, contumax potest excommunicari, lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu; et post publicationem testium testes possunt induci »: et hoc totum est, ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest *(cap.: Quoties aliqui, et cap.: Super eo, 22. de Testib. et Attestationib., et cap.: Literas, de Juram. calumn.)*.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

QUAESTIO LVI.

DE IMPEDIMENTO COGNATIONIS SPIRITUALIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento cognationis spiritualis.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat.
Secundo. Ex qua causa contrahatur.
Tertio. Inter quos.
Quarto. Utrum transeat a viro in uxorem.
Quinto. Utrum transeat ad filios carnales patris.

ARTICULUS I. 231

UTRUM SPIRITUALIS COGNATIO IMPEDIAT MATRIMONIUM.

(S. Thom. 4. Dist. 42. q. 1. art. 1. et 2.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod spiritualis cognatio matrimonium non impediat: nihil enim impedit matrimonium, nisi quod contrariatur alicui bono matrimonii: sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii; ergo non impedit matrimonium.

2. PRAETEREA. Impedimentum perpetuum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio: sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in litera dicitur *(4. Dist. 42.)*, sicut cum aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat; quia tunc fit uxori suae spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur; ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. PRAETEREA. Spiritus unio non transit in carnem: sed matrimonium est carnalis conjunctio; ergo cum cognatio spiritualis sit unio spiritus, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Praeterea. Contrariorum non sunt iidem effectus: sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultus, cum spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel intentione ad idem; disparitas autem cultus consistit in sacramenti carentia, ut prius dictum est *(q. 50. art. 1. et 4. Dist. 39. q. 1. art. 1.)*; cum ergo disparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra. Quanto aliquod vinculum sanctius est, tanto magis est custodiendum: sed vinculum spirituale est sanctius, quam corporale; cum ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod cognatio spiritualis idem faciat.

Praeterea. In matrimonio conjunctio animarum est principalior, quam conjunctio corporum, quia praecedit ipsam; ergo multo fortius spiritualis cognatio matrimonium impedire potest, quam carnalis.

Respondeo dicendum, quod sicut per carnis propagationem homo accipit esse naturae, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiae: unde sicut vinculum, quod ex carnis propagatione contrahitur, est homini naturale, inquantum est res quaedam naturae, ita vinculum, quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est aliquo modo naturale alicui, inquantum est membrum Ecclesiae; et ideo sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex Ecclesiae statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione, quia aut praecessit matrimonium, aut sequitur: si praecessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum: si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii: sed quantum ad actum matrimonii est distinguendum, quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat filium in articulo mortis, et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte; aut inducitur extra casum necessitatis ex ignorantia, et tunc si ille, ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio, sicut et de primo; aut ex industria extra casum necessitatis, et tunc ille, ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum; sed tamen debet reddere, si petatur, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiae multiplicatio, quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiae per se; unde oportet, quod ad alios per matrimonium familiaritas, et amicitia quaeratur.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium est vinculum perpetuum, et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere: et sic quandoque contingit, quod matrimonium, et matrimonii impedimentum stant simul: non autem si impedimentum praecedit.

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non est tantum conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis: et ideo propinquitas spiritus ei impedimentum praestat, sine hoc quod propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quod non est inconveniens, quod duo contraria ad invicem contrarientur eidem; sicut magnum, et parvum aequali: et sic disparitas cultus, et spiritualis cognatio matrimonio repugnant, quia in uno est major distantia, in altero major propinquitas, quam matrimonium requirat; et ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ARTICULUS II. 232

UTRUM PER SOLUM BAPTISMUM SPIRITUALIS PROPINQUITAS CONTRAHATUR.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur: sicut enim se habet corporalis cognatio ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem: sed solus baptismus dicitur spiritualis generatio; ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut et per solam generationem carnalem carnalis cognatio.

2. PRAETEREA. Sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine: sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio; ergo nec ex confirmatione: et sic solum ex baptismo.

3. PRAETEREA. Sacramenta sunt digniora sacramentalibus: sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema unctione; ergo multo minus ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. PRAETEREA. Inter sacramentalia baptismi multa alia praeter catechismum numerantur; ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio, quam ex aliis.

5. PRAETEREA. Oratio non est minus efficax ad promovendum in bonum, quam instructio, vel catechizatio: sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio; ergo nec ex catechismo.

6. PRAETEREA. Instructio, quae fit baptizatis per praedicationem, non minus valet, quam illa quae fit nondum baptizatis: sed ex praedicatione non contrahitur aliqua cognatio spiritualis; ergo nec ex catechismo.

7. SED CONTRA. 1. Cor. 4.: *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui:* sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem; ergo est praedicatione Evangelii, et instructione fit spiritualis cognatio, et non solum ex baptismo.

8. PRAETEREA. Sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per poenitentiam tollitur actuale; ergo sicut baptismus causat spiritualem cognationem, ita et poenitentia.

9. PRAETEREA. *Pater* nomen cognationis est: sed per poenitentiam, et doctrinam, et curam pastoralem, et multa hujusmodi aliquis dicitur alteri spiritualis pater; ergo ex multis aliis, praeter baptismum, et confirmationem, spiritualis cognatio contrahitur.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *triplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod spiritualis regeneratio sicut per septiformem Spiritus Sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo a primo pabulo salis sacrati usque ad confirmationem per episcopum factam; et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur: sed illud non videtur rationabile, quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum: unde etiam affinitas non contrahitur nisi facta commixtione seminum, ex qua potest sequi generatio carnalis: spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum: unde non videtur conveniens, quod spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum. Et ideo *alii* dicunt, quod per tria tantum sacramenta spiritualis cognatio contrahatur, scilicet per catechismum, baptismum, et confirmationem: sed isti propriam vocem videntur ignorare, quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale.

Et ideo *alii* dicunt, quod tantum per duo sacramenta contrahitur, scilicet per confirmationem, et baptismum; et haec est opinio communior: tamen de catechismo horum quidam dicunt, quod est debile impedimentum, quia impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod *triplex* est carnalis nativitas: *prima* in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile, quod non possit extra exponi sine periculo; et huic nativitati assimilatur regeneratio per baptismum, in quo regeneratur aliquis quasi adhuc fovendus intra uterum Ecclesiae: *secunda* est nativitas ex utero, quando jam quod natum erat in utero, tantum roboratum est, quod potest sine periculo exponi exterioribus, quae nata sunt corrumpere; et huic assimilatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi: et ideo congrue per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum, quod per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quaedam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem, et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum praestari matrimonio: et ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quod in catechismo fit quaedam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus quaedam sponsio futurarum nuptiarum; unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquatis, ita in catechismo ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in sacramentis aliis.

Ad quartum dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo; et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum ad quintum de oratione, et ad sextum de praedicatione.

Ad septimum dicendum, quod Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi, et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spiritualem generationem.

Ad octavum dicendum, quod per sacramentum poenitentiae non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio; unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa, quam sacerdos in confessione audivit; alias filius sacerdotis non inveniret in tota parochia mulierem, cum qua contrahere posset. Nec obstat, quod per poenitentiam tollitur peccatum actuale; quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis: sed tamen per poenitentiam contrahitur quoddam foedus inter mulierem confitentem, et sacerdotem, spirituali cognationi simile, ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo, quia maxima familiaritas est inter sacerdotem, et confitentem: et ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis: pater autem carnalis, ut Philos. dicit in 9. Ethic. *(cap. 11. circ. princ. et cap. 12. circ. med.)*, « tria dat filio, esse, nutrimentum, et instructionem »; et ideo spiritualis pater alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet spiritualem cognationem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est esse: et sic etiam potest solvi octavum, quod praecessit.

ARTICULUS III. 233

UTRUM COGNATIO SPIRITUALIS CONTRAHATUR INTER SUSCIPIENTEM SACRAMENTUM BAPTISMI, ET LEVANTEM DE SACRO FONTE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte, quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solum ex parte ejus, cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus, qui filium natum suscipit; ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

2. PRAETEREA. Ille qui de sacro fonte levat, anadochus a Dionys. *(cap. 2. Eccles. Hierarch.)* dicitur; et ad ejus officium spectat puerum instruere: sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo nulla cognatio contrahitur inter eum, et illum qui de sacro fonte levatur.

3. PRAETEREA. Potest contingere quod aliquis levet aliquem de sacro fonte, antequam ipse sit baptizatus: sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio, quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis; ergo aliquem levare de sacro fonte non sufficit ad spiritualem cognationem contrahendam.

SED CONTRA est definitio spiritualis cognationis supra inducta *(art. 1. hui. q.)*, et auctoritates, quae ponuntur in litera *(4. Dist. 42.)*.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex matre, et patre, ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et Ecclesiae sicut matris: sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum, et minister est, ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiae; unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non tantum pater, ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quae materiam subministrat, et in cujus utero generatur: et ita etiam anadochus, qui baptizandum vice totius Ecclesiae offert, et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

AD SECUNDUM dicendum, quod non ratione instructionis debitae, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, cognationem spiritualem contrahit.

AD TERTIUM dicendum, quod non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cum non sit membrum Ecclesiae, cujus typum gerit in baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans: nec tamen aliquam cognationem spiritualem contrahere potest, quia ipse est expers spiritualis vitae, in quam homo primo per baptismum nascitur.

ARTICULUS IV. 234

UTRUM COGNATIO SPIRITUALIS TRANSEAT A VIRO IN UXOREM.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod cognatio spiritualis non transeat a viro in uxorem, quia spiritualis unio, et corporalis sunt disparatae, et diversorum generum; ergo mediante carnali conjunctione, quae inter virum, et uxorem est, non transitur ad spiritualem cognationem.

2. PRAETEREA. Magis conveniunt in spirituali generatione, quae est causa spiritualis cognationis, pater, et mater spiritualis, quam vir, qui est spiritualis pater, et uxor: sed pater, et mater spiritualis nullam ex hoc spiritualem cognationem contrahunt; ergo nec uxor contrahit aliquam spiritualem cognationem ex hoc, quod vir ejus sit pater alicujus spiritualis.

3. PRAETEREA. Potest contingere, quod vir est baptizatus, et uxor non est baptizata; sicut quando est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione: sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum; ergo non transit semper a viro ad uxorem.

4. PRAETEREA. Vir, et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare: si ergo spiritualis cognatio a viro transiret in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater, vel mater spiritualis ejusdem; quod est inconveniens.

SED CONTRA. Bona spiritualia magis multiplicabilia sunt, quam corporalia: sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem; ergo multo magis spiritualis cognatio.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis potest fieri alicujus compater *dupliciter: uno modo* per actum alterius, qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus; et sic cognatio spiritualis non transit a viro in uxorem, nisi forte ille sit filius uxoris, quia tunc directe uxor contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir: *alio modo* per actum proprium, sicut cum levat filium alterius de sacro fonte; et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem, quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondum sit matrimonium consummatum, quia nondum effecti sunt una caro: et hoc est per modum cujusdam affinitatis: unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem, quae est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor: unde versus:

Quae mihi, vel cujus natum mea fonte levavit,
Haec mea commater, fieri mea non valet uxor:
Si qua meae natum, non ex me, fonte levavit,
Hanc post fata meae non inde vetabor habere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio corporalis, et spiritualis, potest concludi quod una non est altera, non autem quod una non possit esse causa alterius; quia eorum quae sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius, vel per se, vel per accidens.

AD SECUNDUM dicendum, quod pater spiritualis, et mater spiritualis ejusdem non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens, quia ad hoc unus per se sufficeret: unde non oportet, quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium: unde versus:

Unus semper erit compatrum spiritualis,
Alter carnalis: non fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit et vir, et uxor una caro, per se loquendo: et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum, quod si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio, propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio a viro in uxorem.

AD QUARTUM dicendum, quod ex quo inter patrem spiritualem, et matrem non contrahitur aliqua cognatio spiritualis, nihil prohibet, quin vir, et uxor simul aliquem de sacro fonte levent; nec est inconveniens, quod uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem, sicut etiam potest esse, quod sit affinis, et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem.

ARTICULUS V. 235

UTRUM COGNATIO SPIRITUALIS TRANSEAT AD FILIOS CARNALES PATRIS SPIRITUALIS.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod cognatio spiritualis non transeat ad filios carnales patris spiritualis, quia spirituali cognationi non assignantur gradus: essent autem gradus, si transiret a patre in filium, quia persona generata mutat gradum, ut supra dictum est *(q. 55. art. 5.)*; ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. PRAETEREA. Pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri; si ergo cognatio spiritualis transit a patre in filium, eadem ratione transibit a fratre in fratrem; quod falsum est.

SED CONTRA est, quod in litera probatur per auctoritatem *(4. Dist. 42.)*.

RESPONDEO dicendum, quod filius est aliquid patris, et non e converso, ut dicitur in 8. Ethicorum *(cap. 12. a princ.)*; et ideo spiritualis cognatio transit a patre in filium carnalem, et non e converso: et sic patet, quod *tres* sunt cognationes spirituales: *una,* quae dicitur spiritualis paternitas, quae est inter patrem spiritualem, et filium spiritualem: *alia,* quae dicitur compaternitas, quae est inter patrem spiritualem, et carnalem ejusdem: *tertia* autem dicitur spiritualis fraternitas, quae est inter filium spiritualem, et filios carnales ejusdem patris: et quaelibet harum impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem facit gradum respectu illius personae, quae in eodem genere attinet, non autem respectu ejus, quae attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris, in quo et pater, quamvis alio genere attinentiae. Spiritualis autem cognatio est alterius generis, quam carnalis; et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis, in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit: et ita non oportet, quod spiritualis cognatio habeat gradum.

AD SECUNDUM dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris: sed uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus: et ideo a fratre in fratrem non transit, sive sit ante genitus, sive post fraternitatem spiritualem.

QUAESTIO LVII.

DE COGNATIONE LEGALI, QUAE EST PER ADOPTIONEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de cognatione legali, quae est per adoptionem.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Quid sit adoptio.

Secundo. Utrum ex ea aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens.

Tertio. Inter quas personas contrahatur.

ARTICULUS I. 236

UTRUM ADOPTIO CONVENIENTER DEFINIATUR.

(S. Thom. 4. Dist. 42. q. 2. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter adoptio definiatur: « Adoptio est extraneae personae in filium, vel nepotem, vel deinceps legitima assumptio »: filius enim debet esse subditus patri: sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis; ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. PRAETEREA. *Parentes debent filiis thesaurizare*, 2. Cor. 12.: sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet, quia quandoque adoptatus non succedit in bonis adoptantis; ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. PRAETEREA. Adoptio, per quam aliquis in filium assumitur, assimilatur generationi naturali, per quam naturaliter procedit filius; ergo cui competit naturali generatio filii, competit adoptio: sed hoc est falsum, quia ille qui non est sui juris, et qui est minor viginti quinque annis, et mulier, non possunt adoptare, qui tamen possunt filium naturaliter generare; ergo adoptio non dicitur proprie assumptio alicujus in filium.

4. PRAETEREA. Assumptio extraneae personae in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum: sed ille qui non potest generare, ut spado, vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus; ergo a maxime competit assumere aliquem in filium: sed non competit ei adoptare; ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. PRAETEREA. In spirituali cognatione aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione: potest autem aliquis minor aetate effici pater minoris, et e converso, qua prima potest baptizare, et e converso: si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter potest aliquis minor senior juniorem, vel junior seniorem adoptare; quod non est verum: et sic idem quod prius.

6. PRAETEREA. Adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab ado-

ptante; ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium, et sic [illegible] citur, quod adoptatur in nepotem.

7. Praeterea. Adoptio ex dilectione procedit, unde et Deus [illegible] per charitatem in filios adoptasse: sed charitas [illegible] mos, quam ad extraneos; ergo non debet esse adoptio [illegible] sed magis personae propinquae.

Respondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, et [illegible] naturae in illis, in quibus natura deficit: unde [illegible] rationem aliquis filium producit, ita per [illegible] aequi, potest aliquis alium sibi assumere in [illegible] turalis, ad supplendum filiorum deperditorum [illegible] cipue adoptio est introducta. Et quia assumptus [illegible] propter quod assumens non est assumptum, [illegible] in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis [illegible] *ad quem* (scilicet formam, quae est [illegible] (scilicet formam contrariam), ita [illegible] (scilicet filium, vel nepotem), et [illegible] neam). Et sic patet, quod praedicta [illegible] quia dicitur *legitima adoptio*, et terminus [illegible] *personae*, et terminus *ad quem*, quia dicitur *in filium, vel nepotem*.

Ad primum ergo dicendum, quod [illegible] tatio filiationis naturalis: et ideo [illegible] fecte naturalem filiationem imitatur, et [illegible] traducitur adoptatus in potestatem [illegible] adoptanti ex intestato: nec potest eum [illegible] haereditatis: sic autem adoptans non potest [illegible] licet non habet patrem, aut si habet, est [illegible] fit nisi auctoritate principis: [illegible] tionem imperfecte, quae vocatur [illegible] transit in potestatem adoptantis; unde magis [illegible] fectam adoptionem, quam adoptio perfecta [illegible] etiam ille qui non est sui juris, et sine [illegible] magistratus: et sic adoptatus non succedit [illegible] ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento [illegible]

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis [illegible] consequendam; et ideo omnibus cum potest [illegible] natura speciei non est impedita [illegible] cessionem; et ideo illis solis competit [illegible] haereditate sua; unde ille qui non est sui juris, [illegible] annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem [illegible] principis.

Ad quartum dicendum, quod per eum qui [illegible] tuum ad generandum, non potest haereditas [illegible] hoc ipso jam debetur illis, qui succedere [illegible] ei non competit adoptare, sicut nec naturale [illegible] est dolor de filiis amissis, quam de illis qui [illegible] bentes impedimentum generationis non [illegible] filiorum, sicut illi qui habuerunt et amiserunt [illegible] runt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

Ad QUINTUM dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum, quo fideles renascuntur in Christo, in quo *non differt masculus, et foemina, servus, et liber, juvenis, et senex (Gal. 3. et Coloss. 3.);* et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius: sed adoptio fit ad haereditatis successionem, et quandam subjectionem adoptati in adoptantem; non autem est conveniens, quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur; et ideo junior non potest adoptare seniorem: sed oportet secundum leges, quod adoptatus sit in tantum adoptante junior, quod possit ejus esse filius naturalis.

Ad SEXTUM dicendum, quod sicut contingit amitti filios, ita et nepotes, et deinceps; et ideo cum adoptio sit inducta in solatium filiorum amissorum, sicut aliquis per adoptionem potest subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et deinceps.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei, quod per adoptionem ad successionem deducatur: et si aliquis propinquus, cui non competat successio haereditatis, adoptetur, non adoptatur, inquantum est propinquus, sed inquantum est extraneus a jure successionis in bonis adoptantis.

ARTICULUS II. 237

UTRUM EX ADOPTIONE CONTRAHATUR ALIQUOD VINCULUM IMPEDIENS MATRIMONIUM.

Ad SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium, quia cura spiritualis est dignior, quam cura corporalis: sed ex hoc quod aliquis curae alicujus subjicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias omnes qui habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere; ergo nec adoptio, quae trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. PRAETEREA. Ex hoc quod aliquis alicui sit beneficus, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: sed nihil aliud est adoptio, quam collatio cujusdam beneficii; ergo ex adoptione non fit aliquod propinquitatis vinculum.

3. PRAETEREA. Pater naturalis principaliter filio providet in *tribus,* ut Philosophus dicit *(lib. 8. Ethic. cap. 11. cir. princ. et cap. 12. cir. med.),* quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum, et disciplinam; haereditatis autem successio est posterius ad ista: sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento, et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias nutrientes, et paedagogi, et magistri essent propinqui, quod falsum est; ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in haereditate alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. PRAETEREA. Sacramenta Ecclesiae non subduntur humanis legibus: sed matrimonium est sacramentum Ecclesiae; cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impedire matrimonium aliquod vinculum ex adoptione contractum.

SED CONTRA. Cognatio matrimonium impedit: sed ex adoptione quaedam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem: est enim

« legalis cognatio quaedam proximitas proveniens ex adoptione »; ergo ex adoptione causatur vinculum, per quod matrimonium impeditur.

Praeterea. Hoc idem habetur ex auctoritatibus in litera positis *(4. Dist. 42.)*.

Respondeo dicendum, quod lex divina illas praecipue personas a matrimonio excludit, quas necesse erat cohabitare; ne, ut Rabbi Moyses dicit *(lib. 3. Dux errant., cap. 50. a med.)*, si ad eas liceret uti carnali copula, facilis pateret concupiscentiae locus, ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum: et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata: et inde est, quod legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet solutio ad prima tria, quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio, quae possit fomentum concupiscentiae praestare: et ideo ex eis non causatur propinquitas, quae matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiae auctoritas, quae idem etiam interdicit.

ARTICULUS III. 238

UTRUM COGNATIO LEGALIS CONTRAHATUR SOLUM INTER ADOPTANTEM PATREM, ET FILIUM ADOPTATUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem, et filium adoptatum: maxime enim videtur, quod deberet contrahi inter patrem adoptantem, et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali: sed inter tales nulla est cognatio legalis; ergo nec inter alias aliquas personas praeter adoptantem, et adoptatum.

2. Praeterea. Cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum: sed inter filium adoptatum, et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum, quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea; ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem, quae matrimonium impediret.

3. Praeterea. Cognatio spiritualis in nullam personam transit, quae non possit ad aliquod sacramentum tenere, vel suscipere; unde in non baptizatum non transit: sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet *(art. 1. huj. q. ad 3.)*; ergo cognatio legalis non transit a viro in uxorem.

4. Praeterea. Cognatio spiritualis est fortior, quam legalis: sed spiritualis non transit in nepotem; ergo nec legalis.

Sed contra. Plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis, vel propagatione, quam spiritualis: sed spiritualis cognatio transit in alteram personam; ergo et legalis.

Praeterea. Ad hoc sunt auctoritates, quae in litera ponuntur *(4. Dist. 42.)*.

Respondeo dicendum, quod *triplex* est legalis cognatio: *prima* quasi descendentium, quae contrahitur inter patrem adoptantem, et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps: *secunda*, quae est inter filium adoptivum, et filium naturalem: *tertia* per modum cujusdam affinitatis, quae est inter patrem adoptantem, et uxorem filii adoptivi, vel e contrario

inter filium adoptatum, et uxorem patris adoptantis: *prima* ergo cognatio, et *tertia* perpetuo matrimonium impediunt; *secunda* autem non, nisi quamdiu manet in potestate patris adoptantis; unde, mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem; et sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus; et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem, et matrem, vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem; et ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens, si praedictum vinculum non maneat; sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris: sed pater adoptans, et uxor ejus semper quandam auctoritatem retinent super filium adoptatum, et uxorem ejus; et propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam transit cognatio legalis: et praeterea non est causa, quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate, et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali: oportet enim quod quidquid est in potestate filii, transeat in potestatem adoptantis patris; unde adoptato patre, adoptantur filii, et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

QUAESTIO LVIII.

DE IMPEDIMENTIS FRIGIDITATIS, MALEFICII, FURIAE, VEL AMENTIAE, INCESTUS, ET DEFECTUS AETATIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de *quinque* impedimentis matrimonii, scilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furiae, vel amentiae, incestus, et defectus aetatis.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo. Utrum frigiditas matrimonium impediat.
Secundo. Utrum maleficium.
Tertio. Utrum furia, vel amentia.
Quarto. Utrum incestus.
Quinto. Utrum defectus aetatis.

ARTICULUS I. 239

UTRUM FRIGIDITAS MATRIMONIUM IMPEDIAT.

(S. Thom. 4. Dist. 34. q. unic. art. 2. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat: copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium: sed frigiditas nihil tollit de matrimonio, nisi carnalem copulam; ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. PRAETEREA. Sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quae hominem exsiccat: sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum; ergo nec frigiditas debet poni.

3. PRAETEREA. Omnes senes sunt frigidi: sed senes possunt matrimonium contrahere; ergo, etc.

4. PRAETEREA. Si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium; ergo frigiditas, quantum est de se, non impedit matrimonium.

5. PRAETEREA. Contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine, quia cito calidum evaporat ratione suae debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quae magis concupiscentiam inflammat, quae non sufficienter ad turpem movet: ergo videtur, quod frigiditas etsi impediat respectu unius, non tamen impediat simpliciter.

6. PRAETEREA. Mulier est universaliter frigidior viro: sed mulieres non impediuntur a matrimonio; ergo nec frigidi viri.

SED CONTRA est, quod dicitur extra, De frigidis, et maleficiatis *(cap.: Quod sedem):* « Sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic et qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur »: tales autem sunt frigidi; ergo, etc.

Praeterea. Nullus potest se obligare ad impossibile: sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem; ergo frigidus, qui non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

RESPONDEO dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc, quod non potest dare, vel facere, ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo, qui debitum carnale solvere non possit: et hoc impedimentum vocatur « impotentia coeundi » nomine generali, quae quidem potest esse vel ex causa intrinseca, et naturali, vel ex causa extrinseca, et accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur *(art. seq.)*. Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse *dupliciter,* quia *vel* est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinae, vel processu aetatis, et tunc non solvit matrimonium; *vel* est perpetua, et tunc solvit matrimonium; ita quod ille, ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius *nubat, cui vult, in Domino (1. Cor. 7.)*. Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum, vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum

adhibuit, in quo huius rei potest esse experimentum, scilicet triennium; quod si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam copulae carnali implendae, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiae dissolvitur. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiae: unde Ecclesia si se deceptam inveniat, per hoc quod ille, in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia, vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium praecedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulae non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulae.

AD SECUNDUM dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum: si tamen inveniretur, quod per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis, et frequentius impedit (tollit enim non solum commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum), ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum, quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

AD TERTIUM dicendum, quod senes quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam; et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium, quamvis non competat eis, secundum quod est in officium naturae.

AD QUARTUM dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum, quo se obligat ad ejus solutionem: est autem impotens *dupliciter: uno modo*, quia non potest solvere de jure; et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille, cum quo facit talem contractum, hanc impotentiam, sive non: *alio modo*, quia non sit solvendo de facto; et tunc si scit ille, cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quaerit, et ideo contractus stat; si autem nescit, tunc contractus nullus est: et ideo frigiditas, quae causat talem impotentiam, ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto libere reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc, quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem, per quod quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non: et propter hoc Magister ponit *(4. Dist. 34.)*, quod haec duo, *frigiditas*, et *servitus*, faciunt personas non omnino illegitimas.

AD QUINTUM dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personae, et non respectu alterius: sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt claustra pudoris frangi, et ei conjungi; nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrinseca; et ideo de ea est judicium idem, quod de maleficio, de quo post dicetur *(art. seq.)*.

Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed foemina est patiens, et ideo major caliditas requiritur in mare, quam in foemina, ad opus generationis; unde frigiditas, quae facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione, et tunc idem est judicium de arctatione mulieris, et de frigiditate viri.

ARTICULUS II. 240

UTRUM MALEFICIUM POSSIT IMPEDIRE MATRIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod maleficium non possit matrimonium impedire: hujusmodi enim maleficia fiunt operatione daemonum: sed daemones non habent potestatem ad impediendum matrimonii actum, magis quam corporales alios actus, quos impedire non possunt; quia sic totum mundum perimerent, si comestionem, et gressum, et alia hujusmodi impedirent; ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Praeterea. Opus Dei est fortius, quam opus diaboli: sed maleficium est opus diaboli; ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Praeterea. Nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, nisi sit perpetuum: sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum, quia cum diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato, tolletur maleficium, vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiae, qui sunt ordinati ad reprimendam vim daemonum; ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Praeterea. Carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quae est principium ejus: sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres aequaliter; ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est, quod dicitur in Decr. *(33. q. 1. cap. 4.)*: « Si per sortiarias, vel maleficias », et infra: « Si sanari non potuerint, separari valebunt ».

Praeterea. Potestas daemonum est major, quam potestas hominis, Job 41.: *Non est potestas super terram*, etc.: sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem, vel castraturam, et ex hoc matrimonium impeditur; ergo multo fortius virtute daemonis hoc fieri potest.

Respondeo dicendum, quod *quidam* dixerunt, quod maleficium nihil aliud erat in mundo, nisi in aestimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causae sunt occultae, maleficiis imputabant: sed hoc est contra auctoritatem sanctorum, qui dicunt quod daemones habent potestatem supra corpora, et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur: unde per eos malefici aliqua signa facere possunt. Procedit autem haec opinio ex radice infidelitatis, sive incredulitatis, quia non credunt esse daemones, nisi in aestimatione vulgi tantum, ut terrores, quos sibi facit homo ex sua aestimatione, imputet daemoni, et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquae figurae apparent in sensu tales, quales homo cogitat, et tunc creduntur daemones videri: sed haec vera fides repudiat, per quam angelos de coelo cecidisse, et daemones esse credimus, et ex subtilitate suae naturae multa posse, quae nos non possumus; et illi qui eos ad faciendum talia inducunt, malefici vocantur. Et ideo *alii* dixerunt, quod per maleficia praestari potest impedi-

mentum carnali copulae; sed nullum tale est perpetuum; unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura esse revocata, quae hoc dicebant: sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quae cum antiquis concordant. Et ideo distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio *aut* est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; *aut* non est perpetua, et tunc non dirimit: et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus triennii praefixit, sicut et de frigiditate dictum est *(art. praec. in corp. et ad 2.)*. Tamen haec differentia est inter maleficium, et frigiditatem, quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam, sicut ad aliam; et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei, ut conjungatur alteri: sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam; et ideo quando judicio Ecclesiae matrimonium dirimitur, utrique datur licentia, ut alteram copulam quaerat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativae potentiae pervenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum, quam in aliis animalibus, ut dicitur in Genesi *(cap. 3.)*, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quod opus Dei potest opere diaboli impediri divina permissione, non quod diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quod maleficium quoddam est ita perpetuum, quod non potest habere remedium humanum, quamvis Deus posset remedium praestare, daemonem cogendo, vel etiam daemon desistendo; non enim semper oportet, ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici confitentur: et etiamsi posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis daemonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet, quod si per peccatum aliquod diabolo data est potestas in aliquem, cessante peccato, cesset potestas, quia poena interdum remanet, culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiae non valent ad reprimendum daemones semper quantum ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente: semper tamen valent contra illas infestationes daemonum, contra quas principaliter instituti sunt.

Ad quartum dicendum, quod maleficium quandoque potest praestare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantum; quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturae agens. Et praeterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione daemonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICULUS III. 241

UTRUM FURIA IMPEDIAT MATRIMONIUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod furia non impediat matrimonium: matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, dignius est, quam carnale: sed furiosi possunt baptizari; ergo et matrimonium contrahere.

2. Praeterea. Frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam, quae non impeditur per furiam; ergo nec matrimonium.

3. Praeterea. Matrimonium non dirimitur, nisi per aliquod impedimentum perpetuum: sed de furia non potest sciri, utrum sit impedimentum perpetuum; ergo non dirimit matrimonium.

4. Praeterea. In versibus supradictis *(q. 50.)* sufficienter continentur impedimenta impedientia matrimonium: sed ibi non fit mentio de furia; ergo, etc.

Sed contra Plus tollit usum rationis furia, quam error: sed error impedit matrimonium; ergo et furia.

Praeterea. Furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum: sed matrimonium est contractus quidam; ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod furia aut praecedit matrimonium, aut sequitur: si sequitur, nullo modo dirimit ipsum; si autem praecedit, tunc aut furiosus habet lucida intervalla, aut non: si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo, non sit tutum quod matrimonium contrahat, quia nesciret prolem educare, tamen si contrahit, est matrimonium: si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit, tunc quia non potest esse consensus, ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur ad baptismum [*al.* ad baptismum furiosi], quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium; et ideo non est similis ratio: tamen de baptismo furiosorum dictum est supra *(4. Dist. 4. q. 3. art. 1. q. 3. et part. 3. q. 68. art. 12.)*.

Ad secundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione suae causae, quae est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas: sed tamen Magister *(4. Dist. 34.)* de ea determinat simul cum frigiditate, quia utrumque est quidam naturae defectus.

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum, quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit: sed impedimentum, quod impedit actum, oportet esse perpetuum, ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique est defectus consensus ex parte rationis.

ARTICULUS IV. 242

UTRUM INCESTUS, QUO COGNOSCIT QUIS SOROREM UXORIS SUAE, MATRIMONIUM DIRIMAT.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod incestus, quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium non dirimat, quia mulier non debet puniri pro peccato viri: sed puniretur, si matrimonium solveretur; ergo, etc.

2. Praeterea. Plus peccat, qui propriam consanguineam cognoscit, quam qui cognoscit consanguineam uxoris: sed primum peccatum non impedit matrimonium; ergo nec secundum.

3. Praeterea. Si in poenam peccati hoc infligitur, videtur, etiamsi mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeant; quod non est verum.

4. Praeterea. Hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata *(q. 50.)*; ergo non dirimit contractum matrimonium.

SED CONTRA est, quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem: sed affinitas dirimit matrimonium contractum; ergo et incestus praedictus.

Praeterea. « In quo quis peccat, in hoc punitur »: sed talis peccat contra matrimonium; ergo debet puniri per hoc quod matrimonio privetur.

RESPONDEO dicendum, quod si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suae ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractae: si autem post matrimonium contractum, et consummatum, non debet totaliter matrimonium separari; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere: sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri: sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cum timetur de illicito coitu. Si tamen praeter dispensationem contrahat, peccat, contra statutum Ecclesiae faciens: non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpae, quam ratione affinitatis, quam causat: et ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

ARTICULUS V. 243

UTRUM DEFECTUS AETATIS IMPEDIAT MATRIMONIUM.

(S. Thom. 4. Dist. 36. q. unic. art. 5.).

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod defectus aetatis non impediat matrimonium: secundum enim leges, pueri accipiunt tutorem usque ad vigesimum quintum annum; ergo videtur, quod usque ad tempus illud non sit confortata ratio ad consensum; et ita videtur, quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda: sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi; ergo defectus statutae aetatis non impedit matrimonium.

2. PRAETEREA. Sicut vinculum religionis est perpetuum, ita et vinculum matrimonii: sed ante decimum quartum annum non possunt facere professionem, secundum novam constitutionem *(cap.: Non solum, de Regularib. et Transeuntib. in 6.)*; ergo nec matrimonium contrahere, si defectus aetatis matrimonium impediret.

3. PRAETEREA. Sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris: sed mulier ante decimum quartum annum potest contrahere matrimonium; ergo et vir.

4. PRAETEREA. Impotentia coeundi, nisi sit perpetua, et ignorata, non impedit matrimonium: sed defectus aetatis non est perpetuus, nec ignoratus; ergo non impedit matrimonium.

5. PRAETEREA. Non continetur in aliquo praedictorum impedimentorum *(q. 50.)*, et ita non videtur esse matrimonii impedimentum.

SED CONTRA. Decretalis *(cap.: Quod sedem, de Frigid. et Malef.)* dicit, quod « puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio »: sed ante decimum quartum annum ut in pluribus non potest reddere debitum, ut in 7. Animalium *(cir. princ. lib.)* dicitur; ergo, etc.

Praeterea. « Omnium natura constantium positus est terminus magnitu-

dinis, et augmenti » *(Philos. lib. 2. de Anima)*, et ita videtur, cum matrimonium sit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impediatur.

Respondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cujusdam, ordinationi legis positivae subjacet, sicut et alii contractus: unde, secundum jura *(cap.: Tua, de Despons. impub.)*, determinatum est, quod « ante illud tempus discretionis, quo uterque possit sufficienter de matrimonio deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur »: hoc autem tempus ut in pluribus est in masculis in quartodecimo anno, in foemina autem in duodecimo anno, quia tamen praecepta juris positivi sequuntur id quod in pluribus est, si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus praedictum perveniat, ita quod vigor naturae, et rationis defectum aetatis suppleat, matrimonium non dissolvitur: et ideo si contrahentes ante annos pubertatis ante tempus praedictum carnaliter fuerint copulati, nihilominus matrimonium perpetuo stat indissolubile.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis, ad quae natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis; et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire, quam possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter est dicendum ad secundum, quia votum religionis est eorum, quae sunt sine inclinatione naturae, quae majorem difficultatem habent, quam matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus puberbatis pervenit, quam vir, ut dicitur in 7. de Animal. *(loc. sup. cit.)*; et ideo non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ex parte ista non solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed etiam propter defectum rationis, quae adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum, qui perpetuo durare debet.

Ad quintum dicendum, quod sicut impedimentum, quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris, ita etiam impedimentum, quod est ex defectu aetatis, quia homo nondum habet plenum usum liberi arbitrii.

QUAESTIO LIX.

DE DISPARITATE CULTUS, QUAE MATRIMONIUM IMPEDIAT, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de disparitate cultus, quae matrimonium impediat.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli.

Secundo. Utrum inter infideles sit matrimonium.

Tertio. Utrum conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore infideli nolente converti.

Quarto. Utrum possit uxorem infidelem relinquere.

Quinto. Utrum ea dimissa possit aliam ducere.

Sexto. Utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

ARTICULUS I. 241

UTRUM FIDELIS POSSIT CONTRAHERE CUM INFIDELI.

(S. Thom. 4. Dist. 39. q. 1. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere, quia Joseph contraxit cum Aegyptia, et Hester cum Assuero: in utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus, quia alter erat infidelis, et alter fidelis; ergo disparitas cultus praecedens matrimonium ipsum non impedit.

2. PRAETEREA. Eadem est fides, quam docet vetus, et nova lex: sed secundum veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem, et infidelem, ut patet Deuteron. 21.: *Si egressus ad pugnam videris mulierem pulchram in numero captivorum, et adamaveris eam, intrabis ad eam, dormiesque cum illa, et erit tibi uxor;* ergo et in nova lege licet.

3. PRAETEREA. Sponsalia ad matrimonium ordinantur: sed inter fidelem, et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futurae conversionis; ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. PRAETEREA. Omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contrarium matrimonio: sed infidelitas non est contraria matrimonio, quia matrimonium est in officium naturae, cujus dictamen fides excedit; ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. PRAETEREA. Disparitas fidei quandoque est etiam inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in haeresim labitur: sed si talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus est verum matrimonium; ergo disparitas fidei matrimonium non impedit.

SED CONTRA est, quod dicitur 2. Corinth. 6.: *Quae conventio lucis ad tenebras?* Sed maxima conventio est inter virum, et uxorem; ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa, quae est in tenebris infidelitatis.

Praeterea. Malach. 2. dicitur: *Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit; et habuit filiam Dei alieni:* sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi; ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

RESPONDEO dicendum, quod principalius matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda: cum autem educatio fiat communiter per patrem, et matrem, uterque secundum fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit, et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium: et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium impedit, ne contrahi possit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum, quod cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum: specialiter autem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan, tum quia Dominus praeceperat eos occidi propter eorum obstina-

tionem, tum quia majus periculum imminebat, ne scilicet conjuges, aut filios ad idololatriam perverterent, quia filii Israël ad ritus, et mores eorum proniores erant, propter conversationem cum eis: sed de aliis Gentibus permisit, praecipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idololatriam; et sic Joseph, et Moyses, et Hester cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quae per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus; et ideo disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus poterant licite inire conjugia, vel loquitur, quando illa captiva ad fidem, et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quod eadem est habitudo praesentis ad praesens, et futuri ad futurum: unde sicut quando matrimonium in praesenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium, ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultus.

Ad quartum dicendum, quod jam ex dictis patet *(in corp. art.)*, quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium est sacramentum; et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem, quantum ad sacramentum fidei, scilicet baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem: unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed cultus disparitas, qui respicit exterius servitium, ut in lib. 3. dictum est *(Dist. 9. q. 1. art. 1. q. 1.)*. Et propter hoc si aliquis fidelis cum haeretica baptizata matrimonium contrahat, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam haereticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret: non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; et e contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ARTICULUS II. 245

UTRUM INTER INFIDELES POSSIT ESSE MATRIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inter infideles non possit esse matrimonium: matrimonium enim est sacramentum Ecclesiae: sed baptismus est janua sacramentorum; ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Praeterea. Duo mala sunt magis impeditiva boni, quam unum: sed infidelitas unius tantum impedit bonum matrimonii; ergo multo fortius infidelitas utriusque: et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Praeterea. Sicut inter fidelem, et infidelem est disparitas cultus, ita inter duos infideles; ut si unus sit Gentilis, et alter Judaeus: sed disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo ad minus inter infideles, qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

4. Praeterea. In matrimonio est vera pudicitia: sed, sicut dicit Augustinus *(lib. 1. de Adult. conjug. cap. 18. ante med.)*, et habetur in litera *(4. Dist. 39.)*, non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua; ergo nec est verum matrimonium.

5. Praeterea. Matrimonium verum excusat carnalem copulam a peccato: sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum, quia « omnis vita infidelium peccatum est », ut dicit Gloss. *(ord. sup. illud: Omne quod non est ex fide, Rom. 14.)*; ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed contra est, quod dicitur 1. Cor. 7.: *Si quis frater uxorem habet infidelem,* etc.: sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium; ergo matrimonium, quod est inter infideles, est verum matrimonium.

Praeterea. Remoto posteriori non removetur prius: sed matrimonium pertinet ad officium naturae, quae praecedit statum gratiae, cujus principium est fides; ergo infidelitas non facit, quin sit inter infideles matrimonium.

Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantum generandae (quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest), sed etiam promovendae ad perfectum statum, quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum: est autem in prole *duplex* perfectio consideranda, scilicet *naturae,* non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quae sunt de lege naturae; et perfectio *gratiae.* Et *prima* quidem perfectio est materialis, et imperfecta respectu *secundae:* et ideo cum res, quae sunt propter finem, sint proportionatae fini, matrimonium quod tendit in *primam* perfectionem, est imperfectum, et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem *secundam;* et quia perfectio *prima* communis esse potest infidelibus, et fidelibus, *secunda* autem tantum est fidelium, ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non est tantum institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturae; et ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum consistens, competit tamen eis, inquantum est in officium naturae: et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide: disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes in diversa prolem trahere intendunt; quod non est quando uterque est infidelis.

Ad tertium dicendum, quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est *(in resp. ad 1.),* prout matrimonium est in officium naturae: ea autem quae pertinent ad legem naturae, sunt determinabilia per jus positivum; et ideo si prohibetur ab aliquo jure positivo apud infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impediet matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibetur, quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis a fide deviet, quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse: similiter nec aliquo Ecclesiae statuto, quae non habet de his quae foris sunt judicare.

Ad quartum dicendum, quod pudicitia, et aliae virtutes infidelium dicuntur non esse verae, quia non possunt attingere finem verae virtutis, qui est vera felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum, quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoscens uxorem suam non peccat, si propter bonum prolis, aut fidei, qua tenetur, uxori debitum reddat;

cum hoc sit actus justitiae, et temperantiae, quae in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum: nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent, sed quia per id quod agunt, a servitute peccati non possunt liberari.

ARTICULUS III. 246

UTRUM CONJUX CONVERSUS AD FIDEM POSSIT COMMANERE CUM UXORE NOLENTE CONVERTI.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat: ubi enim est idem periculum, oportet eamdem cautelam adhiberi: sed propter periculum subversionis fidei prohibetur, ne fidelis cum infideli contrahat; cum ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum qua prius contraxerat, et adhuc majus, quia neophyti facilius pervertuntur, quam illi qui sunt nutriti in fide, videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

2. PRAETEREA. 38. q. 1. *(cap. Judaei)* dicitur: « Non potest infidelis in ejus conjunctione commanere, quae jam in christianam translata est fidem »; ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

3. PRAETEREA. Matrimonium, quod inter fideles contrahitur, est perfectius, quam illud quod contrahitur inter infideles: sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium; ergo et infidelium: et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. PRAETEREA. Aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suae legis: si ergo potest commanere cum illis, cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

5. PRAETEREA. Potest contingere, quod, repudiata una uxore, aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur; videtur ergo, quod saltem in hoc casu non possit cum uxore, quam de novo habet, commanere.

SED CONTRA est, quod Apostolus *(1. Cor. 7.)* consulit, quod commaneat.

Praeterea. Nullum impedimentum superveniens vero matrimonio tollit ipsum: sed matrimonium erat verum, quando uterque infidelis erat; ergo quando alter convertitur, non dirimitur per hoc matrimonium; et ita videtur, quod possint licite commanere.

RESPONDEO dicendum, quod fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium: unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet *(art. praec. ad 1.)*, per hoc quod alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur: sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem, et debiti solutionem; in quo pari passu currunt infidelitas, et adulterium, quia utrumque est contra bonum prolis: unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram, vel commanendi cum ea, ita se habet in potestate dimittendi infidelem, vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere manere cum adultera spe correctionis, non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis; quamvis etiam cum spe corre-

ctionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli commanere cum spe conversionis, si eam in infidelitate obstinatam non viderit, et bene facit commanendo: tamen non tenetur; et de hoc est consilium Apostoli *(1. Cor. 7.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum, quam destruatur quod rite factum est; et ideo multa sunt, quae impediunt matrimonium contrahendum, si praecedant, quae tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur, sicut de affinitate patet *(q. 55. art. 6.)*; et similiter dicendum est de disparitate cultus.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia tempore apostolorum passim convertebantur ad fidem et Judaei, et Gentiles; et ideo tunc fidelis vir poterat habere probabilem spem de uxoris conversione, etiamsi conversionem non promitteret: postmodum autem, tempore procedente, Judaei sunt magis obstinati, quam Gentiles, quia Gentiles adhuc intrabant ad fidem, sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini imperatoris, et circa tempora illa: et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Judaea cohabitare; nec erat spes de conversione ejus, sicut erat de conversione uxoris Gentilis; et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum Gentili, sed non cum Judaea, nisi conversionem promitteret: et secundum hoc loquitur Decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet Gentiles, et Judaei, quia utrique obstinati sunt; et ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit Gentilis, sive Judaea.

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non sunt adstricti statutis Ecclesiae, sed sunt adstricti statutis juris divini: et ideo si contraxerunt aliqui infideles in gradibus prohibitis secundum legem divinam *(Levit. 18.)*, sive uterque, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere: si autem contraxerunt in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiae, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso sit spes de conversione alterius.

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturae, cui etiam infideles sunt adstricti; et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa, cum qua primo contraxit: unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima commanere, et alias debet abjicere. Si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo post dicetur *(art. 5. huj. q.)*.

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris est contra legem naturae; unde infideli non licet uxorem repudiare: et ideo si convertatur, postquam, una repudiata, alteram duxerit, idem judicium est de hoc, et de illo qui plures uxores habebat; quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

ARTICULUS IV. 247

UTRUM FIDELIS CONVERSUS POSSIT UXOREM INFIDELEM DIMITTERE VOLENTEM COHABITARE SINE CONTUMELIA CREATORIS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris: majus enim est vinculum viri ad mulierem, quam servi ad dominum: sed

servus conversus non absolvitur a servitutis vinculo, ut patet 1. Cor. 7. et 1. Timoth. 6.; ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. PRAETEREA. Nullus potest alteri praejudicium facere sine consensu ipsius: sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis; si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier praejudicium pati posset, ut libere dimitteretur, non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris; sicut nec potest ordinari, aut vovere continentiam sine consensu ejus.

3. PRAETEREA. Si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus, sive liber, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere; cum ergo vir, quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem, videtur a simili, quod non possit eam dimittere propter infidelitatem.

4. PRAETEREA. Pater tenetur ex debito procurare salutem prolis: sed si discederet ab infideli uxore, filii communes matri remanerent, quia partus sequitur ventrem; et sic essent in periculo salutis; ergo non potest uxorem infidelem dimittere licite.

5. PRAETEREA. Adulter non potest adulteram dimittere etiam postquam de adulterio poenitentiam egit; ergo si sit idem judicium de adultero, et infideli, nec infidelis infidelem potest relinquere, etiam postquam ad fidem est conversus.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit *(1. Cor. 7.)*.

Praeterea. Adulterium spirituale est gravius, quam carnale: sed propter carnale adulterium vir potest dimittere uxorem quantum ad cohabitationem; ergo multo fortius propter infidelitatem, quae est adulterium spirituale.

RESPONDEO dicendum, quod homini secundum aliam et aliam vitam diversa competunt, et expediunt; et ideo qui moritur priori vitae, non tenetur ad illa, ad quae in priori vita tenebatur; et inde est, quod ille qui in vita saeculari existens aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religiosam assumens, perficere: ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitae moritur, cum generatio unius sit corruptio alterius; et ideo liberatur ab obligatione, qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult, quamvis in aliquo casu libere id posset facere, ut dictum est *(art. praec.)*; sicut et religiosus potest libere perficere vota, quae fecit in saeculo, si non sint contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod servire non est aliquid incompetens christianae religionis perfectioni, quae maxime humilitatem profitetur: sed obligatio mulieris, sive matrimonii aliquid derogat perfectioni vitae christianae, cujus summum statum continentes possident; et ideo non est simile de utroque. Et praeterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quae non congrue est infidelis ad fidelem, ut patet 2. Corinth. 6.; et ideo non est simile de servo, et conjuge.

AD SECUNDUM dicendum, quod uxor non habebat jus in corpore viri, nisi quamdiu in vita illa manebat, in qua contraxerat, quia etiam mortuo viro *uxor soluta est a lege viri,* ut patet Rom. 7.; et ideo si postquam vir mutat vitam moriens priori vitae, ab ea discedat, nullum fit ei praejudicium. Transiens autem ad religionem moritur tantum spirituali morte, non autem corporali; et ideo si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire: potest autem ante carnalem copulam, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit,

corporaliter etiam consepelitur Christo in mortem; et ideo a debito reddendo solvitur, etiam post matrimonium consummatum. Vel dicendum, quod ex culpa sua uxor praejudicium patitur, quae converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quod disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam, non autem conditio servitutis, sed solum quando ignorata est; et ideo non est similis ratio de infideli, et ancilla.

Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam aetatem, et tunc poterit libere sequi patrem fidelem, aut matrem infidelem: vel est in minori aetate constituta, et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quod adulter per poenitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per baptismum; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V. 248

UTRUM FIDELIS DISCEDENS AB UXORE INFIDELI POSSIT ALIAM DUCERE.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod fidelis discedens ab uxore infideli non possit aliam ducere in uxorem, quia indissolubilitas est de ratione matrimonii, cum repudium uxoris sit contra legem naturae: sed inter infideles erat verum matrimonium; ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi: sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere; ergo fidelis discedens ab uxore infideli non potest cum alia contrahere.

2. Praeterea. Crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium: sed si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvitur vinculum matrimonii, quia vir non potest aliam ducere; ergo peccatum uxoris, quae non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium, ut libere possit vir aliam uxorem ducere.

3. Praeterea. Vir, et uxor sunt pares in vinculo matrimonii; cum ergo uxori infideli non liceat, vivente viro, alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

4. Praeterea. Favorabilius est continentiae votum, quam matrimonii contractus: sed viro fideli sine consensu uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiae emittere, quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur; ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Praeterea. Filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternae haereditatis: et tamen si postea convertitur, redditur ei haereditas sua, etiamsi alius in possessionem ejus intraverit; ergo videtur a simili quod si uxor infidelis postea convertatur, sit ei reddendus vir suus, etiamsi cum alia contraxerit: quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum; ergo non potest contrahere cum alia.

Sed contra. Matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi: sed quod non est ratum, potest dissolvi; ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere in uxorem.

Praeterea. Vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris; si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur conti-

nentiam servare; quod videtur inconveniens, quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

RESPONDEO dicendum, quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, distinguendum est; quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, idest sine hoc quod ad infidelitatem inducat, potest fidelis libere discedere, sed discedens non potest alteri nubere; si autem infidelis non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, in verba blasphemiae prorumpens, et nomen Christi audire nolens, tunc si ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*; sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius: semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium; et ideo matrimonium, quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium, quod prius in infidelitate contractum fuerat; unde matrimonium infidelium non est omnino firmum, et ratum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

AD SECUNDUM dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris absolvit virum a servitute, qua tenebatur uxori, ut non posset ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium, quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus: sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suae per culpam ejusdem.

AD TERTIUM dicendum, quod postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte, quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum; unde in poenam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii praecedentis, ei indicitur quod non possit cum alio contrahere: sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative, ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

AD QUARTUM dicendum, quod si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiae vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire, quia difficilius converteretur uxor, sciens se viro suo privatam; si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requisita uxore ut convertatur: et tunc si postquam vir sacros ordines suscepit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus, sed debet imputare sibi in poenam tardae conversionis, quod viro suo privatur.

AD QUINTUM dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideo non est simile de haereditate, et uxore.

ARTICULUS VI. 249

UTRUM ALIA VITIA SOLVANT MATRIMONIUM.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas: adulterium enim videtur esse directius contra matrimonium, quam infidelitas: sed infidelitas solvit matrimonium in aliquo casu, ut liceat ad aliud matrimonium transire; ergo et adulterium idem facit.

2. PRAETEREA. Sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita et quodlibet peccatum; si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium solvet.

3. PRAETEREA. Matth. 18. dicitur: *Si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te;* et dicit Gloss. *(Hier.)*, quod « in manu et dextero oculo possunt accipi fratres, et uxor, propinqui, et filii »: sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimenta; ergo propter quodlibet peccatum potest matrimonium dissolvi.

4. PRAETEREA. Avaritia idololatria est, ut dicitur Ephes. 5.: sed propter idololatriam potest mulier dimitti; ergo pari ratione propter avaritiam: et ita propter alia peccata, quae sunt majora, quam avaritia.

5. PRAETEREA. Hoc expresse Magister dicit in litera *(4. Dist. 39.)*.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 5.: *Qui dimiserit uxorem suam, excepta causa fornicationis, facit eam moechari.*

Praeterea. Si hoc esset, tota die fierent divortia, cum raro inveniatur matrimonium, in quo alter conjugum in peccatum non labatur.

RESPONDEO dicendum, quod fornicatio corporalis, et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patet *(art. 3. huj. q.)*, unde specialem habent vim separandi matrimonia: sed tamen intelligendum est, quod matrimonium *dupliciter* solvitur: *uno modo* quantum ad vinculum; et sic non potest solvi, postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium; sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat: non autem solvitur vinculum praedictum per adulterium; alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulterae, et ea dimissa, aliam ducere, quod falsum est: *alio modo* solvitur matrimonium quantum ad actum; et sic solvi potest tam per infidelitatem, quam per fornicationem. Sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantum ad actum, nisi forte ad tempus se velit vir subtranere a consortio uxoris ad castigationem ejus, subtrahendo ei praesentiae suae solatium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe oppo natur matrimonio, inquantum est in officium naturae, quam infidelitas, tamen e contrario est, inquantum matrimonium est sacramentum Ecclesiae, ex quo habet perfectam firmitatem, inquantum significat indivisibilem conjunctionem Christi, et Ecclesiae; et ideo matrimonium, quod non est ratum, magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem, quam per adulterium.

AD SECUNDUM dicendum, quod conjunctio prima animae ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseae 2.: *Sponsabo te mihi in fide.* Unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idololatria, et infidelitas designantur: sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

AD TERTIUM dicendum, quod hoc intelligendum est, quando mulier praestat magnam occasionem peccati viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat; tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est *(art. praec.)*.

AD QUARTUM dicendum, quod avaritia dicitur idololatria per quandam similitudinem servitutis, quia tam avarus, quam idololatra potius servit creaturae, quam Creatori; non autem per similitudinem infidelitatis, quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritia est in affectu.

AD QUINTUM dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsa-

libus, quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt: vel si loquatur de matrimonio, intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus, ut dictum est *(in corp.)*, vel quando uxor non vult cohabitare, nisi sub conditione peccandi; ut cum dicit: « Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges »; tunc enim potius eam debet dimittere, quam latrocinia exercere.

QUAESTIO LX.

DE UXORICIDIO, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de uxoricidio.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo. Utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere.
Secundo. Utrum uxoricidium matrimonium impediat.

ARTICULUS I. 250

UTRUM UXOREM DEPREHENSAM IN ACTU ADULTERII LICEAT INTERFICERE.

(S. Thom. 4. Dist. 37. q. 2. art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam: lex enim divina praecipit adulteras lapidari: sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat; ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera.

2. Praeterea. Illud quod licet legi, licet ei, cui lex hoc committit; sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis; cum ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensae, videtur quod ei liceat.

3. Praeterea. Vir habet potestatem majorem super uxorem adulteram, quam super eum qui cum ea adulterium commisit: sed si vir percutiat clericum, quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus; ergo videtur, quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

3. Praeterea. Vir tenetur uxorem suam corrigere: sed correctio fit per inflictionem justae poenae; cum ergo justa poena adulterii sit mors, quia est capitale crimen, videtur, quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra. In litera *(4. Dist. 37.)* dicitur, quod « Ecclesia Dei nunquam constringitur legibus mundanis; gladium enim non habet, nisi spiritualem »: ergo videtur, quod ei, qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius, quae uxoricidium permittit.

Praeterea. Vir, et uxor ad paria judicantur: sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum; ergo nec viro uxorem.

RESPONDEO dicendum, quod virum interficere uxorem contingit *dupliciter*: *uno modo* per judicium civile, et sic non est dubium, quod sine peccato potest vir zelo justitiae, non livore vindictae, aut odii motus uxorem adulteram in judicio saeculari accusare criminaliter de adulterio, et poenam mortis a lege statutam petere; sicut etiam licet aliquem accusare de homicidio, aut de alio crimine: non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico, quia Ecclesia non habet gladium materialem, ut in litera dicitur *(loc. cit.)*: *alio modo*, potest eam per seipsum occidere, non in judicio convictam, et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam esse adulteram, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiae licet. Sed lex civilis quasi licitum putat, quod in ipso actu eam interficiat, non quasi praecipiens, sed quasi poenam homicidii ei non infligens, propter maximum incitamentum, quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris: sed Ecclesia in hoc non est adstricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu poenae aeternae, vel poenae ecclesiastico judicio infligendae, ex hoc quod est sine reatu poenae infligendae per judicium saeculare: et ideo in nullo casu licet viro occidere uxorem propria auctoritate.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod poenam illam infligendam non commisit lex personis privatis, sed personis publicis, quae habent officium ad hoc deputatum: vir autem non est judex uxoris; et ideo non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

AD SECUNDUM dicendum, quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris, quasi praecipiens, quia sic non peccaret, sicut non peccat minister judicis latronem occidens condemnatum ad mortem, sed permisit poenam non adhibens: unde etiam difficultates quasdam opposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

AD TERTIUM dicendum, quod ex hoc non probatur, quod sit licitum simpliciter, sed quantum ad immunitatem ab aliqua poena; quia etiam excommunicatio quaedam poena est.

AD QUARTUM dicendum, quod *duplex* est congregatio: *quaedam* oeconomica, sicut familia aliqua: et *quaedam* politica, sicut civitas, et regnum: ille igitur, qui praeest secundae congregationi, ut rex, potest infligere poenam et corrigentem personam, et exterminantem ad purgationem communitatis, cujus curam gerit: sed ille qui praeest in prima congregatione, ut paterfamilias, non potest infligere nisi poenam corrigentem, quae se non extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit poena mortis: et ideo vir, qui sic praeest uxori, non potest ipsam interficere, sed alias accusare, vel castigare.

ARTICULUS II. 251

UTRUM UXORICIDIUM IMPEDIAT MATRIMONIUM.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod uxoricidium non impediat matrimonium: directius enim opponitur adulterium matrimonio, quam homicidium: sed adulterium non impedit matrimonium; ergo nec uxoricidium.

2. PRAETEREA. Gravius est peccatum occidere matrem, quam uxorem, quia nunquam licet verberare matrem; licet autem quandoque verberare uxorem: sed occisio matris non impedit matrimonium; ergo nec uxoris occisio.

3. PRAETEREA. Magis peccat, qui uxorem alterius propter adulterium in-

terficit, quam qui uxorem propriam, inquantum minus habet de motivo, et minus ad eum spectat ejus correctio: sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio; ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Praeterea. Remota causa, removetur effectus: sed peccatum homicidii potest per poenitentiam removeri; ergo et impedimentum matrimonii, quod ex eo causatur: et ita videtur, quod post peractam poenitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra est, quod canon *(cap. 5. 13. q. 2.)* dicit: « Interfectores suarum conjugum ad poenitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium ».

Praeterea. In eo, in quo quis peccat, debet etiam puniri: sed peccat contra matrimonium, qui uxorem occidit; ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

Respondeo dicendum, quod uxoricidium ex statuto Ecclesiae matrimonium impedit; sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum, quando scilicet propter adulterium vir occidit uxorem, aut etiam propter odium: tamen si timetur de incontinentia ipsius, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licite matrimonium contrahat: quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam, cum qua moechatur; tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa, ita quod si de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur: sed per hoc non efficitur simpliciter persona illegitima respectu aliarum mulierum; unde si cum alia contraxerit, quamvis peccet, contra statutum Ecclesiae faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium, et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum, sicut de uxoricidio dicitur hic, et de adulterio infra dicetur *(q. 62. art. 3.)*. Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitae: et sic adulterium non est magis contra matrimonium, quam uxoricidium: et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod, simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem, quam uxorem, et magis contra naturam, quia naturaliter homo matrem reveretur: et ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris; ad cujus pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium, quod deleta culpa, deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet; non enim poenitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiae, ut dictum est.

QUAESTIO LXI.

DE IMPEDIMENTO MATRIMONII, QUOD EST VOTUM SOLEMNE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimentis, quae superveniunt matrimonio: et *primo* de impedimento, quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solemni; *secundo* de impedimento, quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.

Secundo. Utrum ante carnalem copulam possit religionen intrare.

Tertio. Utrum mulier possit nubere alteri vivo, priore ante carnalem copulam religionem ingresso.

ARTICULUS I. 252

UTRUM ALTER CONJUGUM, ALTERO INVITO, POST CARNALEM COPULAM POSSIT RELIGIONEM INTRARE.

(S. Thom. 4. Dist. 27. q. 1. art. 3. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod alter conjugum etiam post carnalem copulam possit, altero invito, ad religionem transire, quia lex divina magis debet spiritualibus favere, quam lex humana: sed lex humana hoc permisit; ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. PRAETEREA. Minus bonum non impedit majus bonum: sed matrimonii status est minus bonum, quam status religionis, ut patet 1. Corinth. 7.; ergo per matrimonium non debet homo impediri, quin possit ad religionem transire.

3. PRAETEREA. In qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium: sed licet de leviori religione ad arctiorem transire; ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Corinth. 7., ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu a matrimonio abstinentes.

Praeterea. Nullus potest facere licite, quod est in praejudicium alterius, sine ejus voluntate: sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in praejudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius; ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

RESPONDEO dicendum, quod nullus potest facere oblationem Deo de alieno: unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre per continentiae votum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod lex humana considerat matrimonium, solum inquantum est in officium naturae; sed lex divina, secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem: et ideo non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum, quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

AD TERTIUM dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet ad Christum, cui tamen ad plura obligatur aliquis in una religione, quam in alia: sed matrimonium carnale, et religionis non fiunt ad unam personam; et ideo non est simile.

ARTICULUS II. 253

UTRUM ALTER CONJUGUM POSSIT, ALTERO INVITO, ANTE CARNALEM COPULAM RELIGIONEM INTRARE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare: indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, inquantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam: sed ante carnalem copulam post consensum per verba de praesenti expressum est verum matrimonii sacramentum; ergo non potest fieri divisio per hoc, quod alter religionem intrat.

2. PRAETEREA. In ipso consensu per verba de praesenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert; ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere: et ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. PRAETEREA. Matth. 19. dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo nor separet:* sed conjunctio, quae est ante carnalem copulam, divinitus facta est; ergo non potest separari humana voluntate.

SED CONTRA est, quod, secundum Hieron. *(in princ. prologi in Evang. Joan.)*, Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

RESPONDEO dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum vinculum spirituale; sed postea etiam est inter eos vinculum carnale; et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis vinculum, quod est ante carnalem copulam, solvitur, quia religio est quaedam mors spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vivit Deo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem, quae est Christi ad animam per gratiam; quae quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, scilicet per peccatum mortale: sed post carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis.

AD SECUNDUM dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione, nisi interea alter conjugum ad frugem melioris vitae convolet: sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditae potestatis; unde etiam ante carnalem copulam non

statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de praesenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter *tria: primo,* ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem: *secundo,* ut praeparentur, quae sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum: *tertio,* ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam *(cap.: Institutum, 27. q. 2.).*

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantum ad esse primum, sed non consummata quantum ad actum secundum, qui est operatio; et similatur possessioni corporali, et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

ARTICULUS III. 254

UTRUM MULIER POSSIT NUBERE ALTERI, VIRO SUO ANTE CARNALEM COPULAM RELIGIONEM INGRESSO.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod mulier non possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingresso, quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum: sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos, qui pari voto religionem intrant; ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur a vinculo matrimoniali: sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri; ergo, etc.

2. Praeterea. Vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad saeculum: si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset alteram ducere, rediens ad saeculum; quod est absurdum.

3. Praeterea. Per Decretalem novam *(cap.: Non solum, de Regularib. et transeuntib. in 6.),* professio ante annum emissa pro nulla reputatur; ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere; ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed contra. Nullus potest alterum obligare ad ea quae sunt perfectionis: sed continentia est de his quae ad perfectionem pertinent; ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc, quod vir religionem ingreditur: et sic potest nubere.

Respondeo dicendum, quod sicut mors corporalis viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult, secundum Apostoli sententiam *(1. Cor. 7.);* ita etiam post mortem spiritualem viri, per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat; et ideo adhuc manet: sed quando unus tantum vovet, tunc, quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur a vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur mortuus saeculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit: et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum a jure est idem judicium, quod de voto simplici: unde sicut post votum simplex viri mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipsa non habet potestatem alteri nubere; ita et hic.

QUAESTIO LXII.

DE IMPEDIMENTO QUOD SUPERVENIT MATRIMONIO CONSUMMATO QUOD EST FORNICATIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento, quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quae impedit matrimonium praecedens quoad actum, remanente vinculo matrimoniali.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum liceat viro dimittere uxorem causa fornicationis.
Secundo. Utrum ad hoc teneatur.
Tertio. Utrum proprio judicio eam dimittere possit.
Quarto. Utrum vir, et uxor quantum ad hoc sint aequalis conditionis.
Quinto. Utrum post divortium debeant manere innupti.
Sexto. Utrum post divortium possint reconciliari.

ARTICULUS I. 255

UTRUM PROPTER FORNICATIONEM LICEAT VIRO UXOREM DIMITTERE.

(S. Thom. 4. Dist. 35. q. unic. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere: non enim est malum pro malo reddendum: sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere; ergo non licet.

2. PRAETEREA. Majus peccatum est, si uterque fornicetur, quam si alter tantum: sed si uterque fornicetur, non poterit propter hoc fieri divortium; ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

3. PRAETEREA. Fornicatio spiritualis, et quaedam alia peccata sunt graviora, quam fornicatio carnalis: sed propter illa non potest fieri separatio a toro; ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. PRAETEREA. Vitium contra naturam magis remotum est a bonis matrimonii, quam fornicatio, quae modo naturae fit; ergo magis debuit poni causa separationis, quam fornicatio.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 5.

Praeterea. Illi, qui frangit fidem, non tenetur aliquis servare fidem; sed conjux fornicando fidem frangit, quam alteri conjugi debet; ergo alter potest alterum causa fornicationis dimittere.

RESPONDEO dicendum, quod Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in poenam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum, qui non servavit

fidem: excipiuntur tamen *septem* casus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis est, vel utrique aequaliter culpabiles sunt: *primus* est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit; *secundus*, si ipse uxorem prostituerit; *tertius*, si uxor virum suum probabiliter mortuum credens, propter longam ejus absentiam, alteri nupserit; *quartus*, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante; *quintus*, si fuerit vi oppressa; *sextus*, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens; *septimus*, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si uterque convertatur, tenetur eam vir recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictae, peccat: si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandam prolis incertitudinem, non peccat.

Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium; et quia nullus potest accusare, qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest, quamvis magis peccetur contra matrimonium, utroque fornicante, quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio directe est contra bonum matrimonii, quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit: et ideo alia crimina, quamvis forte sint majora fornicatione, non tamen causant divortium. Sed quia infidelitas, quae dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra bonum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei, etiam ipsa facit divortium: sed tamen aliter, quam corporalis fornicatio, quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem, quae pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium: sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

ARTICULUS II. 256

UTRUM VIR TENEATUR EX PRAECEPTO UXOREM FORNICANTEM DIMITTERE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere: vir enim, cum sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere: sed separatio a toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis; ergo tenetur eam a se separare.

2. Praeterea. Qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat: sed vir retinens uxorem fornicantem consentire ei videtur, ut in litera dicitur *(4. Dist. 35.)*; ergo peccat, nisi eam a se ejiciat.

3. Praeterea. 1. Cor. 6. dicitur: *Qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur:* sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis, et Christi, ut ibidem dicitur; ergo vir uxori fornicanti adhaerens membrum Christi esse desinit, et sic mortaliter peccat.

4. Praeterea. Sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio separat a toro: sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, mortaliter peccat eam cognoscens carnaliter; ergo et si cognoscat uxorem, postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra est, quod dicit Gloss. *(interl. super illud: Vir uxorem non dimittat, 1. Cor. 7.)*, quod « Dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere »; ergo non est in praecepto.

6. Praeterea. Quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit: sed uxor fornicando peccavit in virum; ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

Respondeo dicendum, quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam: poena autem corrigens non requiritur, ubi emendatio jam praecessit; et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere: si autem non poeniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantum tali poena, sed etiam verbis, et verbere; et ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir praedictam poenam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur, quando eam tenet non cessantem a peccato praeterito: si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis poenituit, meretrix dici non potest; et ideo vir, ei se conjungendo, membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quod non conjungitur ei quasi meritrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum, quod non est simile, quia consanguinitas facit, ut non sit inter eos vinculum matrimoniale, et ideo carnalis copula fit illicita: sed fornicatio non tollit vinculum praedictum, et ideo actus remanet, quantum est de se, licitus; nisi per accidens illicitus fiat, inquantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quod permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem; et sic contra praeceptum non dividitur, quia etiam quod cadit sub praecepto non est prohibitum.

Ad sextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam, et in Deum: et ideo vir non totaliter potest poenam dimittere, nisi emendatio sequatur.

ARTICULUS III. 257

UTRUM VIR PROPRIO JUDICIO UXOREM FORNICANTEM DIMITTERE POSSIT.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod proprio judicio vir uxorem fornicantem possit dimittere: sententiam enim a judice latam absque alio judicio exequi licet: sed Deus judex justus dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit; non ergo requiritur ad hoc aliud judicium.

2. Praeterea. Matth. 1. dicitur, quod *Joseph, cum esset justus, cogitavit occulte dimittere Mariam;* ergo videtur, quod occulte vir possit divortium celebrare absque judicio Ecclesiae.

3. PRAETEREA. Si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit actionem, quam contra fornicariam habebat; ergo denegatio debiti, quae ad divortium pertinet, debet Ecclesiae judicium praecedere.

4. PRAETEREA. Illud quod non potest probari, non debet ad Ecclesiae judicium adduci: sed fornicationis crimen non potest probari, quia *oculus adulteri observat caliginem,* ut dicitur Job 24.; ergo non debet judicio Ecclesiae praedictum divortium fieri.

5. PRAETEREA. Accusationem debet inscriptio praecedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat: sed hoc non potest esse in ista materia, quia tunc, qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum; ergo non debet ad judicium Ecclesiae per accusationem adduci.

6. PRAETEREA. Plus tenetur homo uxori, quam extraneo: sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Ecclesiae deferre, nisi monitione praemissa in secreto, ut patet Matth. 18.; ergo multo minus potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam prius occulte non corripuerit.

SED CONTRA. Nullus debet seipsum vindicare: sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret; ergo hoc non debet fieri.

Praeterea. Nullus in eadem causa est actor, et judex: sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa: ergo ipse non potest esse judex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

RESPONDEO dicendum, quod vir potest uxorem dimittere *dupliciter: uno modo* quantum ad torum tantum, et sic potest eam dimittere, quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur, et taliter reddens nullum praejudicium sibi facit: *alio modo* quantum ad torum, et cohabitationem, et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiae; et si alias dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi posset ei vir incontinenti fornicationem probare: haec autem dimissio divortium dicitur; et ideo concedendum est, quod divortium non potest celebrari, nisi judicio Ecclesiae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particulare factum: unde Deus jus promulgavit, secundum quod sententia in judicio formari debet.

AD SECUNDUM dicendum, quod Joseph voluit Beatam Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens cohabitare ei. Nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur judicio Ecclesiae.

AD TERTIUM patet solutio ex dictis *(in corp.)*.

AD QUARTUM dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens, ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis: et sic potest ad accusationem procedere. Et praeterea, si de facto ipso non constat, possunt esse violentae suspiciones fornicationis, quibus probatis videtur fornicatio probata esse; ut si inveniatur solus cum sola, horis, et locis suspectis, et nudus cum nuda.

AD QUINTUM dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio *dupliciter: uno modo* ad tori separationem coram judice spirituali; et tunc inscriptio non debet fieri cum obligatione ad poenam talionis, quia sic vir consequeretur intentum suum, ut probat OBJECTIO: *alio modo* ad punitio-

nem criminis in judicio saeculari; et sic oportet quod praecedat inscriptio, per quam ad poenam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

AD SEXTUM dicendum, quod, sicut Decretalis *(cap.: Licet, de Simonia)* dicit, « *tribus modis* in criminibus procedi potest: *primo* per inquisitionem, quam debet praecedere clamosa insinuatio, quae locum accusationis tenet: *secundo* per accusationem, quam debet praecedere legitima inscriptio: *tertio* per denuntiationem, quam debet praecedere fraterna correctio »; verbum ergo Domini intelligitur, quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accusationis, quia tunc non agitur solum ad correctionem delinquentis, sed ad punitionem, propter bonum commune conservandum, quod justitia deficiente periret.

ARTICULUS IV. 258

UTRUM VIR, ET UXOR IN CAUSA DIVORTII DEBEANT AD PARIA JUDICARI.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod vir, et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari: divortium enim tenetur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. 5.: sed in repudio vir, et uxor non judicabantur ad paria, quia vir poterat repudiare uxorem, et non e converso; ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. PRAETEREA. Plus est contra legem naturae, quod uxor plures viros habeat, quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud vero nunquam; ergo plus peccat mulier in adulterio, quam vir, et ita non debent ad paria judicari.

3. PRAETEREA. Ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum: sed plus nocet uxor adultera viro, quam vir adulter uxori, quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri; ergo majus est peccatum uxoris, et sic non debent ad paria judicari.

4. PRAETEREA. Divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum: sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur 1. Cor. 11., corrigere uxorem, quam e converso; ergo non debent in divortio ad paria judicari, sed vir debet esse melioris conditionis.

5. SED CONTRA. Videtur, quod in hoc uxor debeat esse melioris conditionis, quia quanto est major fragilitas in peccante, tanto magis est peccatum venia dignum: sed in mulieribus est major fragilitas, quam in viris, ratione cujus dicit Chrysostom. *(hom. 40. in op. imperf. parum a princ.)* quod « propria passio mulierum est luxuria », et Philosophus dicit in 7. Ethicor. *(cap. 7.)* quod « mulieres non dicuntur continentes, proprie loquendo, propter facilem inclinationem ad concupiscentias », quia nec bruta animalia possunt continere, propter hoc quod non habent aliquid, quod concupiscentiis obviare possit; ergo mulieribus in poena divortii deberet magis parci.

6. PRAETEREA. Ponitur vir caput mulieris, ut ipsam corrigat; ergo magis peccat, quam mulier, et sic debet magis puniri.

RESPONDEO dicendum, quod in causa divortii vir, et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum, et illicitum uni, quod alteri; non tamen pariter judicantur ad illa, quia causa divortii est major in uno, quam in alio, cum tamen in utroque sit sufficiens causa ad divortium: divortium enim poena est adulterii, inquantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum

fidei, ad quam conjuges aequaliter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius, sicut adulterium alterius; et haec causa in utroque sufficit ad divortium: sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris, quam viri, et ideo major est causa divortii in uxore, quam in viro; et sic ad aequalia, sed non ex aequali causa obligantur. Nec tamen injuste, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc poenam, sicut est etiam de duobus, qui damnantur ad ejusdem mortis poenam, quamvis alius altero gravius peccaverit.

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur, nisi ad evitandum homicidium; et quia in viris magis erat de hoc periculum, quam in mulieribus, ideo viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso.

Ad secundum, et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt, secundum quod in comparatione ad bonum prolis major fit causa divortii in uxore adultera, quam in viro: non tamen sequitur, quod non judicentur ad paria, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris, quasi gubernator, non tamen quasi judex ipsius, sicut nec e converso; et ideo in eis quae per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem, quam e converso.

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem, quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat, scilicet matrimonii laesio: si ergo consideretur id quod est commune adulterio, et fornicationi, peccatum viri, et mulieris se habent ut excedentia, et excessa, quia in mulieribus est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles a concupiscentiis: sed in viro est plus de calore, qui concupiscentiam excitat. Sed tamen, simpliciter loquendo, caeteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat, quam mulier, quia plus habet de rationis bono, quod praevalet quibuslibet motibus corporalium passionum: sed quantum ad laesionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causat, plus peccat mulier, quam vir, ut ex dictis patet *(in corp.)*; et quia hoc est gravius, quam simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera, quam vir adulter, caeteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis regimen, quod datur viro in mulierem, sit quaedam circumstantia aggravans; tamen ex illa circumstantia, quae in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex laesione matrimonii, quae transit ad speciem injustitiae, in hoc quod furtive aliena proles submittitur.

ARTICULUS V. 259

UTRUM POST DIVORTIUM VIR ALTERI NUBERE POSSIT.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod post divortium vir alteri nubere possit: nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam: sed vir tenetur in aliquo casu uxorem fornicantem a se in perpetuum separare, ut patet ex dictis *(art. 2. huj. q.)*; ergo videtur, quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Praeterea. Peccanti non est danda major occasio peccandi: sed si ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam quae-

rere, datur ipsi major occasio peccandi; non enim est probabile, quod qui in matrimonio non continuit, postea continere possit; ergo videtur, quod liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Praeterea. Uxor non tenetur viro, nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem: sed per divortium ab utroque absolvitur; ergo soluta est a lege viri; ergo potest alteri nubere: et eadem ratio est de viro.

4. Praeterea. Matth. 19. dicitur: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur;* ergo videtur, quod si causa fornicationis dimissa uxore, aliam duxerit, non moechetur: et ita erit verum matrimonium.

Sed contra. 1. Cor. 7.: *Praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam.*

Praeterea. Nullus ex peccato debet reportare commodum: sed reportaret, si liceret adulterae ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quaerere; ergo non licet aliam copulam quaerere neque viro, neque uxori.

Respondeo dicendum, quod nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere; et ideo adulterium non facit, quin sit verum matrimonium: « Manet enim », ut August. dicit *(lib. 1. de Nupt. et Concupisc. cap. 10.),* « inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum aliquo junctio potest auferre »; et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obligetur; sicut si uxor sua aegritudinem incurabilem incurrat, et talem, quae carnalem copulam non patiatur: et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quod ipsa confusio, quam reportat a divortio, debet eam cohibere a peccato; quod si cohibere non potest, minus malum est, quod ipsa sola peccet, quam quod peccati ejus vir sit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, et cohabitandum, tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur; et ideo non potest ad aliam copulam transire, viro vivente: potest tamen continentiam vovere, viro invito, nisi videatur Ecclesia decepta fuisse per falsos testes, sententiando de divortio; quia in tali casu etiamsi votum professionis emisisset, restitueretur viro; et teneretur reddere debitum, sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa, quae est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris; et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

ARTICULUS VI. 260

UTRUM POST DIVORTIUM VIR, ET UXOR POSSINT RECONCILIARI.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod post divortium vir, et uxor non possint reconciliari: regula enim est in Jure *(lib. 5. ff. De decret. ab ord. faciend.):* « Quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari »: sed judicio Ecclesiae definitum est, quod debent separari; ergo non possunt ulterius reconciliari.

2. Praeterea. Si posset esse reconciliatio, praecipue videtur quod post poenitentiam uxoris vir teneatur eam recipere: sed non tenetur quia etiam uxor non potest pro exceptione proponere in judicio suam poenitentiam contra virum accusantem de fornicatione; ergo nullo modo potest fieri reconciliatio.

3. Praeterea. Si posset esse reconciliatio, videtur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem: sed non tenetur, quia jam separati sunt judicio Ecclesiae; ergo, etc.

4. Praeterea. Si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu praecipue deberet fieri, quando vir post divortium invenitur adulterium committere: sed in hoc casu uxor non potest cogere eum ad reconciliationem, cum juste sit divortium celebratum; ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Praeterea. Si vir adulter occulte dimittat uxorem convictam de adulterio per Ecclesiae judicium, non videtur juste factum divortium: sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare, quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest; ergo multo minus, quando divortium juste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est, quod dicitur 1. Cor. 7.: *Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

Praeterea. Vir potest eam non dimittere post fornicationem; ergo eadem ratione potest eam post divortium reconciliare sibi.

Respondeo dicendum, quod si uxor post divortium de peccato poenitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare: si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet assumere eam, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato desistere retinere.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia Ecclesiae divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem, sed licentiam praebens; et ideo absque retractatione praecedentis sententiae potest reconciliatio fieri, vel sequi.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia uxoris debet inducere virum, ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat: sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per poenitentiam eum uxor ab accusatione repellere, quia cessante culpa et quantum ad actum, et quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; et cessante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad poenam humano judicio inferendam, quia homo non videt cor, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei praejudicium: unde cum divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem: unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire, si fuerit revocata, nisi de licentia ejus votum continentiae emiserit.

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium, quod vir prius innocens post divortium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram: prius tamen secundum aequitatem juris judex ex officio suo debet eum monere, ut caveat periculo animae ejus, et scandalo aliorum; quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quod si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulterae, quamvis desit sibi probatio; et ideo peccat vir divortium petens: et si post sententiam de divortio uxor petat debitum, aut reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

QUAESTIO LXIII.

DE SECUNDIS NUPTIIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de secundis nuptiis.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum sint licitae.
Secundo. Utrum sint sacramentum.

ARTICULUS I. 261

UTRUM SECUNDAE NUPTIAE SINT LICITAE.

(S. Thom. 4. Dist. 42. q. 3. art. 1. et 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod secundae nuptiae non sint licitae, quia judicium de re debet esse secundum veritatem: dicit autem Chrysost. *(hom. 32. in op. imperf. circ. med. et hab. cap.: Hac ratione, 31. q. 1.)* quod « secundum virum accipere est fornicatio secundum veritatem », quae non est licita; ergo nec secundum matrimonium.

2. Praeterea. Omne quod non est bonum, non est licitum: sed Ambrosius dicit *(implic. sup. illud 1. Cor. 7.: Beatior autem, et lib. de Viduis, aliquant. a med.)* quod « secundum matrimonium non est bonum »; ergo non est licitum.

3. Praeterea. Nullus arceri debet, ne intersit illis quae sunt honesta, et licita: sed sacerdotes arcentur, ne intersint secundis nuptiis, ut in litera patet *(4. Dist. 42.)*; ergo non sunt licitae.

4. Praeterea. Nullus reportat poenam, nisi pro culpa: sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis poenam; ergo non sunt licitae.

Sed contra est, quod Abraham legitur secundas nuptias contraxisse, Gen. 25.

Praeterea. 1. Timoth. 5. dicit Apostolus: *Volo autem juniores,* scilicet viduas, *nubere, filios procreare;* ergo secundae nuptiae sunt licitae.

Respondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. 7.; et ideo, moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat: unde propter praecedens matrimonium non impeditur aliquis a secundo, mortuo conjuge; et sic non solum secundae, sed tertiae, et sic deinceps nuptiae sunt licitae.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quantum ad causam, quae aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quae etiam ad fornicationem incitat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium dicitur non esse bonum, non quia non sit licitum, sed quia caret illo honore significationis, qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo, et Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non solum ab illi-

citis, sed etiam ab illis quae habent aliquam turpitudinis speciem, arcentur; et ideo etiam arcentur a secundis nuptiis, quia carent honestate, quae erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti, et ideo ratio non est ad propositum.

ARTICULUS II. 262

UTRUM SECUNDUM MATRIMONIUM SIT SACRAMENTUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod secundum matrimonium non sit sacramentum: qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam: sed nulli sacramento facienda est injuria; ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Praeterea. In omni sacramento adhibetur aliqua benedictio: sed in secundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in litera dicitur *(4. Dist. 42.)*; ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Praeterea. Significatio est de essentia sacramenti: sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii, quia non est una unius, sicut Christus, et Ecclesia; ergo non est sacramentum.

4. Praeterea. Unum sacramentum non impedit a susceptione alterius: sed secundum matrimonium impedit a susceptione ordinum; ergo non est sacramentum.

Sed contra. Coitus in secundis nuptiis excusatur a peccato, sicut et in primis: sed per tria bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quae sunt fides, proles, et sacramentum; ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Praeterea. Ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione: sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas; ergo sunt sacramentales.

Respondeo dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quae sunt de essentia sacramenti, ibi est verum sacramentum: unde cum in secundis nuptiis inveniantur omnia, quae sunt de essentia sacramenti matrimonii (quia debita materia, quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba de praesenti), constat, quod etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut et primum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento, quod inducit perpetuum effectum: tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; et sic fit primo injuria, sicut patet in omnibus sacramentis, quae imprimunt characterem: sed illa sacramenta quae habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti; sicut patet de poenitentia: et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium, quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi, et Ecclesiae; et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur: sed hoc est intelligendum, quando secundae nuptiae sunt secundae, et ex parte viri, et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo con-

trahat cum viro, qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiae benedicuntur; salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius, quam Christi, quia alias cum daemone fornicatur; nec est ibi matrimonium spirituale: et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiae non benedicuntur, propter defectum sacramenti.

AD TERTIUM dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se considerato; non autem si consideretur in ordine ad praecedens matrimonium: et sic habet defectum sacramenti.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti, et non inquantum est sacramentum.

QUAESTIO LXIV.

DE ANNEXIS MATRIMONIO, ET PRIMO DE DEBITI REDDITIONE, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio: et *primo* de debiti redditione: *secundo* de pluralitate uxorum: *tertio* de bigamia: *quarto* de libello repudii: *quinto* de filiis illegitime natis.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo. Utrum alter conjugum teneatur alteri debitum reddere.
Secundo. Utrum debeat aliquando reddere non poscenti.
Tertio. Utrum liceat mulieri menstruatae petere debitum.
Quarto. Utrum mulier menstruata debeat reddere debitum petenti.
Quinto. Utrum vir, et uxor in hoc sint aequales.
Sexto. Utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur.
Septimo. Utrum tempus impediat debiti petitionem.
Octavo. Utrum petens tempore sacro peccet mortaliter.
Nono. Utrum reddere teneatur tempore festivo.
Decimo. Utrum nuptiae certis quibusdam temporibus interdici debeant.

ARTICULUS I. 263

UTRUM ALTER CONJUGUM TENEATUR ALTERI AD REDDITIONEM DEBITI.

(S. Thom. 4. Dist. 32. q. unic. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti: nullus enim prohibetur a sumptione Eucharistiae propter hoc quod praeceptum implet: sed ille qui

uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus *(in serm. de esu Agni sub fin.)* in litera *(4. Dist. 32.)* dicit; ergo reddere debitum non est de necessitate praecepti.

2. Praeterea. Quilibet potest licite abstinere ab his, quae sunt sibi nociva in persona: sed aliquando reddere debitum poscenti esset personae nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factae; ergo videtur, quod licite possit debitum poscenti negari.

3. Praeterea. Quicumque facit se impotentem ad faciendum id, ad quod ex praecepto tenetur, peccat: si ergo aliquis ex necessitate praecepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet, si jejunando, vel alias corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

4. Praeterea. Matrimonium, secundum Philosophum *(lib. 8. Ethic. cap. 12.)* ordinatur ad procreationem prolis, et educationem, et iterum ad communicationem vitae: sed lepra est contra utrumque matrimonii finem, quia cum sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso: similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem; ergo videtur, quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra. Sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet 1. Corinth. 7.: sed servus tenetur ex necessitate praecepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. 13.: *Reddite omnibus debitum, cui tributum,* etc.; ergo et unus conjugum ex necessitate praecepti tenetur alteri debitum reddere.

Praeterea. Matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet 1. Corinth. 7.: sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur; ergo reddere debitum est de necessitate praecepti.

Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter est institutum in officium naturae; et ideo in actu ipsius servandus est naturae motus, secundum quem nutritiva non ministrat generativae, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui; quia hic est ordo naturalis, ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet: et hic est etiam ordo charitatis, quae naturam perficit. Et ideo cum uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quae sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quae ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personae incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod praeceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut judex, qui hominem ad mortem condemnat, praeceptum implens irregularis efficitur: similiter etiam ille qui praeceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda; non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actus; et sic, secundum quod Magister dicit *(4. Dist. 32.)*, Hieronymus loquitur tantum de ministris Ecclesiae, non autem de aliis, qui sunt suo judicio relinquendi, quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salva consistentia personae ipsius, ut dictum est *(in corp. art.)*; unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio, et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio secuta, puta cum prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulterius mulier non habet jus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem, quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa, si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere: si vero illicita est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur; et ideo debet, quantum potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium: unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum: non tamen tenetur ei cohabitare, quia non ita cito inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione: et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse, quam penitus non esse.

ARTICULUS II. 264

UTRUM VIR TENEATUR REDDERE DEBITUM UXORI NON PETENTI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti: praeceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum: sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur; ergo alias solvere non tenetur.

2. Praeterea. De quolibet debemus praesumere meliora: sed melius est etiam conjugibus continere, quam matrimonio uti; ergo nisi expresse debitum petat, debet vir praesumere, quod ei placet continere: et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Praeterea. Sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum: sed domino non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur; ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Praeterea. Vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere, ne exigat; ergo multo magis potest non reddere, si non exigat.

Sed contra. In redditione debiti medicamentum praestatur contra uxoris concupiscentiam: sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat; ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Praeterea. Praelatus tenetur correctionis remedium contra peccata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus: sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris; ergo tenetur vir uxori debitum reddere quandoque etiam non petenti.

Respondeō dicendum, quod petere debitum contingit *dupliciter: uno modo* expresse, ut quando verbis invicem petunt; *alio modo* interpretative, quando scilicet vir percipit per aliqua signa, quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expresse petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum, quod vir potest talem praesumptionem habere

de uxore, quando in ea contraria signa non videt; sed quando videt, esset stulta praesumptio.

Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii: si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere debitum, si periculum immineret: hoc enim est *non ad oculum servire,* quod Apostolus servis mandat *(Ephes. 6. et Coloss. 3.).*

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminentia.

ARTICULUS III. 265

UTRUM LICEAT MULIERI MENSTRUATAE DEBITUM CONJUGALEM PETERE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat mulieri menstruatae debitum conjugale petere: sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir seminis fluxum patiens: sed vir seminifluus potest debitum petere; ergo pari ratione et mulier menstruata.

2. Praeterea. Major infirmitas est lepra quam passio menstruorum, et majorem, ut videtur, corruptionem causat in prole; sed leprosa potest debitum petere; ergo, etc.

3. Praeterea. Si menstruatae non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus qui timetur in prole: sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus; ergo videtur quod saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed contra. *(Levit. 18.): Ad mulierem, quae patitur menstruum non accedes:* ubi Augustinus: « Cum sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit ne forte in superioribus videretur figurative accipiendum ».

Praeterea. *(Isa. 64.): Omnes justitiae nostrae quasi pannus menstruatae,* ubi Hieron.: « Tunc viri abstinere debent a mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, coeci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis »; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione: tum propter immunditiam, tum propter nocumentum, quod in prolem ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quoad primum erat praeceptum caeremoniale; sed quantum ad secundum erat morale, quia cum matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus quo bonum prolis intenditur; et ideo hoc praeceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis: naturalis quidem, quem scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanae; innaturalis autem, quando inordinate ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur: in fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova, tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest, tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quod vir perpetuo abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxum menstruorum, potest concipere, et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus; unde

prohibitum est ad talem accedere. Et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluxum est aptum ad generationem; et praeterea talis passio est diuturna vel perpetua sicut lepra; unde non est similis ratio.

Et per hoc solvitur etiam SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem; quaedam enim in juventute sunt steriles, quae processu temporis sunt foecundae, et e converso, ut dicit Philosophus *(de Animal., lib. 16.)*.

ARTICULUS IV. 266

UTRUM DEBEAT SIVE LICITE POSSIT MULIER MENSTRUATA VIRO POSCENTI DEBITUM CONJUGALE REDDERE.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti: Levit. enim 20. dicitur quod *si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque est morte puniendus;* ergo videtur quod tam reddens, quam exigens debitum mortaliter peccet.

2. PRAETEREA. Rom. 1.: *Non solum qui faciunt, sed qui facientibus consentiunt digni sunt morte:* sed exigens debitum scienter a menstruata mortaliter peccat; ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. PRAETEREA. Furioso non est gladius reddendus, ne se, vel alium interficiat; ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere, ne spiritualiter occidat.

SED CONTRA est *(1. Cor. 7.): Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir;* ergo petenti mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

Praeterea. Mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio: sed si viro petenti debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio, quia forte fornicaretur; ergo, etc.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc dixerunt *quidam* quod mulier menstruata, sicut non debet petere debitum, ita nec reddere; sicut enim non teneretur reddere si infirmitatem haberet in propria persona, ex qua periculum ei immineret, ita nec tenetur reddere ad vitandum periculum prolis: sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris, quantum ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis, et periculo proprii corporis, quia si mulier infirmatur, certissimum est quod ex carnali actu periculum ei immineret, non autem ita certum est de prole, quae forte nulla sequeretur. Et ideo *alii* dicunt quod mulieri menstruatae nunquam licet petere debitum: si tamen vir ejus petat, aut petit scienter, aut ignoranter; si scienter, tunc debet eum avertere precibus et monitis; tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur: si autem petit ignoranter, tunc mulier potest aliquam occasionem praetendere, vel infirmitatem allegare ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur; tamen finaliter si vir non desistit a petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem vero suam non est tutum judicare, ne forte viro ex hoc abominationem ad eam concipiat, nisi de viri prudentia praesumatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc intelligendum est quando uterque

voluntarie consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

Ad secundum dicendum, quod cum consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri, nisi voluntarium debitum reddat. Quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentit.

Ad tertium dicendum, quod gladius furioso esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo. Et similiter est in proposito.

ARTICULUS V. 267

UTRUM VIR, ET MULIER SINT IN ACTU MATRIMONII AEQUALES.

(S. Thom. 4. Dist. 32. art. 3. et seq.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod vir, et mulier non sint in actu matrimonii aequales: agens enim est nobilius patiente, ut Aug. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 16. cir. med.)*; sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et foemina ut patiens; ergo non sunt in actu illo aequales.

2. Praeterea. Uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat: vir autem tenetur, ut dictum est *(art. 1. et 2. praec.)*; ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Praeterea. In matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet Gen. 2.: *Faciamus ei adjutorium simile sibi:* sed illud, propter quod est alterum, semper est principale; ergo, etc.

4. Praeterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem: sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet Ephes. 5.; ergo non sunt aequales in actu praedicto.

Sed contra est, quod dicitur 1. Cor. 7.: *Vir non habet potestatem sui corporis,* et similiter dicitur de uxore; ergo sunt aequales in actu matrimonii.

Praeterea. Matrimonium est relatio aequiparantiae, cum sit conjunctio, ut dictum est *(q. 44. art. 1. et 3.)*; ergo vir, et uxor sunt aequales in actu matrimonii.

Respondeo dicendum, quod *duplex* est aequalitas, scilicet *quantitatis,* et *proportionis:* aequalitas quidem *quantitatis* est, quae attenditur inter duas quantitates ejusdem mensurae, sicut bicubiti ad bicubitum: sed aequalitas *proportionis* est, quae attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum: loquendo ergo de prima aequalitate, vir, et uxor non sunt aequales in matrimonio, neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur, neque quantum ad dispensationem domus, in qua uxor regitur, et vir regit: sed quantum ad secundam aequalitatem sunt aequales in utroque; quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali, et dispensatione domus ad id quod viri est, ita uxor viro ad id quod uxoris est; et secundum hoc dicitur in litera *(4. Dist. 32.)*, quod sunt aequales in reddendo, et petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilius, quam pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum: et secundum hoc est ibi aequalitas proportionis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens: vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum, sicut uxor; et inde est, quod uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

AD TERTIUM dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt aequales absolute, non autem quod non sint aequales secundum proportionem.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis caput sit principalius membrum, tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo: et sic est ibi aequalitas proportionis.

ARTICULUS VI. 268

UTRUM VIR, ET UXOR VOTUM CONTRA DEBITUM MATRIMONII SINE MUTUO CONSENSU EMITTERE POSSINT.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod vir, et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu: vir enim, et uxor aequaliter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est *(art. praec.)*: sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terrae Sanctae; ergo etiam hoc licitum est uxori; et ideo cum per hoc votum redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum praedictum emittere.

2. PRAETEREA. Non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato dissentire: sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire, quin alter conjugum continentiam voveat, vel simpliciter, vel ad tempus, quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum Sanctum; ergo unus potest votum continentiae simpliciter, vel ad tempus sine consensu alterius emittere.

3. PRAETEREA. Sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio: sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petet, cum in hoc sit suae potestatis; ergo pari ratione quod debitum non reddet.

4. PRAETEREA. Nullus potest ex praecepto superioris cogi ad id, quod non liceret sibi simpliciter vovere, et facere, quia in illicitis non est obediendum: sed praelatus superior posset praecipere viro, ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio; ergo hoc etiam ipse posset per se facere, et vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Corinth. 7.: *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Praeterea. Nullus potest facere votum de alieno: sed *vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor (1. Corinth. 7.)*; ergo sine ejus consensu non potest vir votum continentiae facere, vel simpliciter, vel ad tempus.

RESPONDEO dicendum, quod vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit; unde de illis tantum bonis potest esse votum, quae nostrae subjacent voluntati, qualia non sunt ea, in quibus unus alteri tenetur; et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus, cui tenetur: unde cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat; et non debet servare votum, sed agere poenitentiam de voto male facto.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod satis probabile est, quod uxor debeat velle continere ad tempus subveniendo necessitati Ecclesiae generalis: et ideo in favorem negotiorum, pro quibus crux ipsi datur, institutum est, quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam posset domino

suo terreno, a quo feudum tenet, absque ejus consensu militare: nec tamen omnino subtrahitur uxori jus suum, quia uxor potest eum sequi. Nec est simile de uxore ad virum, quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso, magis tenetur uxor sequi virum, quam e converso: et praeterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras, quam vir, et cum minori Ecclesiae utilitate; et ideo uxor non potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentiae alterius non peccat; quia non dissentit, ut bonum illius impediat, sed ne sibi praejudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod unus absque consensu alterius potest vovere, quod non petet debitum, non autem quod non reddet, quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo: sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo *alii* probabilius dicunt, quod neutrum potest unus sine consensu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo: et ideo sicut uxor non potest debitum petere a viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc, in quo domino tenetur: sed propter hoc non potest dominus prohibere, quin debitum reddat.

ARTICULUS VII. 269

UTRUM IN DIEBUS SACRIS IMPEDIATUR PETITIO DEBITI.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat: tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit: sed possibile est, quod in die festo invalescat concupiscentia; ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Praeterea. Non est alia ratio, quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati: sed in aliis diebus sunt horae determinatae orationi; ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed contra. Sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem: sed in loco sacro non licet petere debitum; ergo nec in tempore sacro.

Respondeo dicendum, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat, tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia; et ideo in diebus, in quibus spiritualibus praecipue est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio, et multa hujusmodi, quae adhibent etiam illi, qui perpetuo continent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

ARTICULUS VIII. 270

UTRUM PETENS DEBITUM IN TEMPORE SACRO MORTALITER PECCET.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur, quod petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet: Gregorius enim dicit in 1. Dialog. *(cap. 10. a princ.)* quod mulier, quae nocte cognita est a viro, mane ad processionem veniens, a diabolo est arrepta: sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset; ergo, etc.

2. PRAETEREA. Quicumque facit contra praeceptum divinum, mortaliter peccat: sed Dominus praecepit Exod. 19.: *Ne appropinquetis uxoribus vestris,* quando scilicet erant legem accepturi; ergo multo magis peccant mortaliter, si tempore quo sacris novae legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

SED CONTRA. Nulla circumstantia aggravat in infinitum: sed indebitum tempus est circumstantia quaedam; ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale, quod alias esset veniale.

RESPONDEO dicendum, quod debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati, unde non potest in infinitum aggravare; et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat: sed tamen gravius est peccatum, si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem, quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit, sed quia postmodum se temere ad divina ingessit contra conscientiam.

AD SECUNDUM dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari, quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum; multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate praecepti in veteri lege, quae carnalibus dabatur, quae in nova lege non exiguntur, quae est lex spiritus.

ARTICULUS IX. 271

UTRUM UNUS CONJUX TENEATUR ALTERI DEBITUM REDDERE IN TEMPORE FESTIVO.

AD NONUM sic proceditur. Videtur, quod etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum, quia peccantes, et consentientes pariter puniuntur, ut patet Rom. 1.: sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat; ergo et ipse peccat.

2. PRAETEREA. Ex praecepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum; ergo pro tempore illo, in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore, quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Cor. 7.: *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus,* etc.; ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

RESPONDEO dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpore viri, quantum ad actum generationis spectat, et e converso, tenetur unus al-

teri debitum reddere quocumque tempore, et quacumque hora, salva debita honestate, quae in talibus exigitur; quia non oportet, quod statim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus, et cum dolore reddit, et ideo non peccat; hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum, ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis; et ideo objectio non cogit.

ARTICULUS X. 272

UTRUM NUPTIAE CERTIS QUIBUSDAM TEMPORIBUS INTERDICI DEBEANT.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod nuptiae non sint interdicendae certis temporibus, quia matrimonium sacramentum est: sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum; ergo nec celebratio matrimonii.

2. Praeterea. Magis incompetens est in diebus festis petitio debiti, quam celebratio nuptiarum: sed in diebus illis potest debitum peti; ergo et nuptiae celebrari.

3. Praeterea. Matrimonia quae fiunt contra statutum Ecclesiae debent separari: sed non separantur si fiant nuptiae in talibus temporibus; ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiae statuta.

Sed contra. Hoc est quod dicitur *(Eccle. 3.): Tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.*

Respondeo dicendum, quod quando novae sponsae traducuntur, animae conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur; et ideo in nuptiis consueverunt signa multae laetitiae dissolutae ostendi: et propter hoc illis temporibus in quibus homines praecipue debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam, propter communionem, quae secundum antiquos Canones in Nativitate fieri convenienter solet, ut suo loco *(3. q. 80.)* notatum est; et a Septuagesima usque ad Octavas Paschae, propter communionem paschalem; et a tribus diebus ante Ascensionem usque ad Octavas Pentecostes, propter praeparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam laetitiam et carnalem adjunctam; quod non est de aliis sacramentis; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut poenitentiam agant de hoc, quod statutum Ecclesiae sunt transgressi: et sic est intelligendum quod Magister dicit in litera *(4. Dist. 33.)*; nempe quod si praedictis tempo-

ribus factum fuerit matrimonium, sive nuptiae celebratae, qui hoc fecerint, separentur. Nec a seipso dicit, sed a Canonico statuto refert; puta ex concilio Ilerdensi sic in Decretis concludente *(ut supra)*.

QUAESTIO LXV.

DE PLURALITATE UXORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae.
Secundo. Utrum aliquando fuerit licitum.
Tertio. Utrum habere concubinas sit contra legem naturae.
Quarto. Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale.
Quinto. Utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ARTICULUS I. 273

UTRUM HABERE PLURES UXORES SIT CONTRA LEGEM NATURAE.

(S. Thom. 4. Dist. 33. q. 1. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod habere plures uxores non sit contra legem naturae: consuetudo enim legi naturali non praejudicat: sed habere plures uxores « peccatum non erat, quando mos erat », ut dicit Augustinus *(implic. lib. de Bon. Conjug. cap. 15.)*, et habetur in litera *(4. Dist. 33.)*; ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

2. PRAETEREA. Quicumque facit contra legem naturae, facit contra praeceptum, quia sicut lex scripta habet sua praecepta, ita et lex naturae: sed Augustinus dicit *(loc. cit. et lib. 15. de Civ. Dei, cap. 38. ad fin.)*, quod habere plures uxores « non erat contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum »; ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

3. PRAETEREA. Matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem: sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures foecundando; ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

4. PRAETEREA. « Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit », ut in principio Digestorum dicitur *(lib. 1. ff. De justit. et jur.)*: sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit tantum una unius, cum unus mas in multis animalibus pluribus foeminis conjungatur; ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

5. PRAETEREA. Secundum Philosoph. 15. de Animal. *(seu lib. de Gener. animal. cap. 20.)*, in generatione prolis mas se habet ad foeminam sicut agens

ad patiens, et artifex ad materiam: sed non est contra ordinem naturae, quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur; ergo nec est contra legem naturae, quod unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra. Illud praecipue videtur esse de jure naturali, quod homini in institutione humanae naturae inditum est: sed quod sit una unius, in ipsa institutione humanae naturae est ei inditum, ut patet Gen. 2.: *Erunt duo in carne una;* ergo est de lege naturae.

7. Praeterea. Contra legem naturae est, quod homo se ad impossibile obliget, et ut quod uni datum est, alteri detur: sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum, cum petierit; ergo contra legem naturae est, quod postea alteri potestatem sui corporis tradat, quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Praeterea. De lege naturae est: « Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris »: sed vir nullo modo vellet, quod uxor alium virum haberet; ergo contra legem naturae faceret, si uxorem aliam superduceret.

9. Praeterea. Quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturae: sed zelus viri ad uxorem, et uxoris ad virum naturalis est, quia in omnibus invenitur; ergo cum zelus sit « amor non patiens consortium in amato », videtur quod contra legem naturae sit, quod plures uxores habeant unum virum.

Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturalibus insunt quaedam principia, quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones, quae consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei, ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura suae speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae principia actionum sunt ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini, ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio, et appetitus: unde oportet, quod in vi cognitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi, sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter caetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad finem, ideo naturalis conceptio est ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quae *lex naturalis,* vel *jus naturale* dicitur, in caeteris autem animalibus *aestimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quam regulentur, quasi proprio arbitrio agentia: lex ergo naturalis nihil aliud est, quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi, sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et hujusmodi: omne autem illud, quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio esse non conveniens fini, vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit *dupliciter: uno modo* ex aliquo, quod omnino impedit finem, ut nimia superfluitas, aut defectus comestionis impedit salutem corporis, quasi principalem finem comestionis, et bonam habitudinem in negotiis exercendis, qui est finis secundarius: *alio modo* ex aliquo, quod facit difficilem, aut minus decentem perventionem ad finem principalem, vel secundarium, sicut inordinata comestio

quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus sicut communes animi conceptiones in speculativis: si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem, vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur, sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem, et educationem, qui quidem finis competit homini secundum naturam sui generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8. Ethic. *(cap. 12. a. med.);* et sic bonum matrimonii assignatur *proles:* sed pro fine secundario, ut dicit Philosoph. *(ibid.),* habet in hominibus solis communicationem operum, quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est *(q. 41. art. 1.);* et secundum hoc *fidem* sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii: habet ulterius alium finem, inquantum inter fideles est, scilicet significationem Christi, et Ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum:* unde *primus* finis respondet matrimonio hominis, inquantum est animal; *secundus,* inquantum est homo; *tertius,* inquantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus foecundandis, et educandis filiis ex eis natis: sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores junguntur; cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem; sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita et Ecclesia una. Et ideo patet ex dictis, quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo non praejudicat legi naturae, quantum ad prima praecepta ipsius, quae sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis: sed ea quae ex istis trahuntur, ut conclusiones, consuetudo auget, ut Tullius dicit in 2. Rhet. *(scilicet de Invent. aliquant. ante fin.),* et similiter etiam minuit: et hujusmodi est praeceptum legis naturae de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Tullius dicit *(ibid.),* « res a natura profectas, et a consuetudine approbatas legum metus, et religio sanxit »; unde patet, quod illa quae lex naturalis dictat, quasi ex principiis primis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute, nisi postquam lege divina, et humana sancita sunt; et hoc est quod dicit Augustinus, quod « non faciebant contra legis praecepta, quia nulla lege erat prohibitum ».

Ad tertium patet solutio ex dictis *(in corp.).*

Ad quartum dicendum, quod jus naturale *multipliciter* accipitur: *primo* enim aliquod jus dicitur naturale ex principio, quia a natura est inditum; et sic definit Tullius in 2. Rhetoricor. *(loc. cit.)* dicens: « Jus naturale est, quod non opinio genuit, sed vis quaedam innata inservit »; et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia sint ex principio intrinseco, sed quia sunt a principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum coelestium, naturales dicuntur, ut Com-

mentator dicit in 3. de Coelo, et Mundo *(comment. 28.)*, ideo ea quae sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione, et infusione superioris principii, scilicet Dei: et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit *(lib. 5. Etymol. cap. 4.)*, quod « jus naturale est, quod in lege, et in Evangelio continetur »: *tertio* dicitur jus naturale non solum a principio, sed a materia, quia de naturalibus est; et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo, ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini, aliisque communia: et sic datur dicta definitio, scilicet: « Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit ». Pluralitas ergo uxorum, quamvis non sit contra jus naturale *tertio* modo acceptum, est tamen contra jus naturale *secundo* modo acceptum (quia jure divino prohibetur), et etiam contra jus naturale *primo* modo acceptum, ut ex dictis patet *(in corp.)*, quia natura dictat hoc cuilibet animali secundum modum convenientem speciei suae: unde etiam quaedam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur solicitudo utriusque, scilicet maris, et foeminae, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum; sicut patet in turture, et columba, et hujusmodi.

Ad QUINTUM patet solutio ex dictis *(in corp.)*.

Sed quia rationes inductae IN CONTRARIUM videntur ostendere, quod pluritas uxorum sit contra prima principia legis naturae, ideo ad eas respondendum est.

Et dicendum AD SEXTUM, quod natura humana absque omni defectu instituta est; et ideo non solum sunt indita ei illa, sine quibus matrimonii finis principalis esse non potest, sed etiam illa, sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset; et hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa, quae matrimonium requirit: non autem requirit matrimonium, ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, quantum ad id ad quod matrimonium principaliter est institutum, scilicet bonum prolis, sed quantum sufficit ad impraegnationem: requirit autem hoc matrimonium, inquantum est ad remedium institutum (quod est secundarius ipsius finis), ut quolibet tempore debitum petenti reddatur: et sic patet, quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii; et ideo pluralitas uxorum non est contra prima praecepta legis naturae.

Ad OCTAVUM dicendum, quod illud praeceptum legis naturae: « Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris », debet intelligi eadem proportione servata: non enim si praelatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet; et ideo non oportet ex vi illius praecepti, quod sicut vir non vult, quod uxor sua habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem, quia unum virum habere plures uxores, non est contra prima praecepta legis naturae, ut dictum est *(in solut. praec.)*. Sed unam uxorem habere plures viros, est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio; ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem im-

praegnari, ut dicitur in 7. de Animal. *(cap. 4. ad fin.)*, tamen multum impeditur, quia vix potest accidere, quin corruptio accidat, quantum ad utrumque foetum, vel quantum ad alterum: sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando; et ideo nulla lege, vel consuetudine est permissum unam mulierem habere plures viros, sicut e converso.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione; et quia non ita est contra conceptionem naturalem, quod vir habeat plures uxores, sicut quod uxor habeat plures viros, ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro, sicut e converso: et ideo tam in hominibus, quam in aliis animalibus invenitur major zelus maris ad foeminam, quam e converso.

ARTICULUS II. 274

UTRUM ALIQUANDO LICITUM FUERIT HABERE PLURES UXORES.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod habere plures uxores non potuerit esse aliquando licitum, quia secundum Philos. in 5. Ethic. *(cap. 7. in princ.)*, « jus naturale semper, et ubique habet potestatem eamdem »: sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet *(art. praec.)*; ergo sicut modo non licet, ita nunquam licuit.

2. Praeterea. Si aliquando licuit, hoc non fuit, nisi quia *vel* per se licitum erat, *vel* per aliquam dispensationem; si *primo* modo, sic etiam nunc licitum esset; si *secundo* modo, hoc esse non potest, quia, secundum Augustinum *(lib. 26. contr. Faust. cap. 3. ante med.)*, « Deus, cum sit naturae conditor, non facit aliquid contra rationes, quas naturae inseruit »: cum ergo naturae nostrae Deus inseruerit, quod sit una unius, videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3. Praeterea. Si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet, nisi illis quibus dispensatio fit; non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta: cum ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent in veteri Testamento, nec ex hoc reprehendantur a lege, vel a prophetis, non videtur quod fuerit ex dispensatione licitum.

4. Praeterea. Ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri: sed causa dispensationis non potest alia poni, quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quae etiam nunc necessaria est; ergo adhuc talis dispensatio duraret, praecipue cum non legatur revocata.

5. Praeterea. In dispensatione non debet praetermitti majus bonum propter minus bonum: sed fides, et sacramentum, quae non videntur posse servari in matrimonio, quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora, quam prolis multiplicatio; ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio praedicta fieri non debuisset.

Sed contra. Ad Galat. 3. dicitur, quod *lex propter praevaricatores posita est*, ut scilicet eos prohiberet: sed lex vetus fecit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet Deuter. 20.: *Si habuerit homo duas uxores*, etc.; ergo habendo duas uxores non erant praevaricatores; et ita erat licitum.

Praeterea. Hoc idem videtur exemplo ex sanctis Patribus, qui plures le-

guntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, et David, et plures alii; ergo aliquando fuit licitum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. praec. ad 7. et 8.)*, pluralitas uxorum esse dicitur contra legem naturae, non quantum ad prima praecepta ejus, sed quantum ad secunda, quae quasi conclusiones a primis praeceptis derivantur: sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum, et temporum, et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt, ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte; talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philos. in lib. 1. Ethic. *(cap. 3. in princ. et cap. 7. ad fin.)*: et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates, ideo illi, ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus, ad quos legis efficacia non extendere se debet, et talis licentia *dispensatio* dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo, aut literis tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent; et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter Patribus sanctis facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore, quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. Semper enim principalior finis magis observandus est, quam secundarius; unde cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet *(art. praec.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod jus naturale semper, et ubique, quantum est de se, habet eamdem potentiam: sed per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque, et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus: semper enim, et ubique dextra est melior, quam sinistra secundum naturam, sed per aliquod accidens contingit aliquem esse ambidextrum, quia natura nostra variabilis est: et similiter est etiam de naturali justo, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quod in Decretali quadam de divortiis *(cap.: Gaudemus)* dicitur, quod nunquam licuit plures habere uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita; nec tamen talis dispensatio datur contra rationes, quas Deus naturae inseruit, sed praeter eas, quia rationes illae non sunt ordinatae ad semper, sed ut in pluribus, ut dictum est *(in corp. art.)*: sicut etiam non est contra naturam, quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose, praeter ea quae frequenter solent evenire.

Ad tertium dicendum, quod qualis est lex, talis esse debet dispensatio legis; unde quia lex naturae est cordibus impressa, non oportuit dispensationem eorum quae ad legem naturae pertinent lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiae Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est, et ideo non est eadem ratio dispensationis, quae erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur, et conservabatur.

Ad quintum dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matri-

monii, includit fidem ad Deum servandam, quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum: fides autem ad Deum servanda est potior, quam fides uxori servanda, quae ponitur bonum matrimonii, et quam significatio, quae pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur; et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur, quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo; quia quamvis non significaretur conjunctio Christi ad Ecclesiam, inquantum est una, significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in Ecclesia, quae quidem non solum est in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante: et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem Christi ad Ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones.

ARTICULUS III. 275

UTRUM HABERE CONCUBINAM SIT CONTRA LEGEM NATURAE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod habere concubinam non sit contra legem naturae: legis enim caeremonialia non sunt de lege naturae: sed fornicatio prohibetur Actuum 15. inter alia caeremonialia legis, quae ad tempus credentibus ex Gentibus imponebantur; ergo fornicatio simplex, quae est accessus ad concubinam, non est contra legem naturae.

2. Praeterea. Jus positum a naturali jure profectum est, ut Tullius dicit *(lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.)*: sed secundum jus positivum fornicatio simplex non prohibebatur: immo potius in poenam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendae condemnabantur; ergo habere concubinam non est contra legem naturae.

3. Praeterea. Naturalis lex non prohibet, quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus, et secundum quid: sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut ea utatur licite cum voluerit; ergo non est contra legem naturae, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Praeterea. Quicumque re sua utitur ut vult, nemini facit injuriam: sed ancilla est res domini; ergo si dominus ea utatur ad libitum, nulli facit injuriam; et ita habere concubinam non est contra legem naturae.

5. Praeterea. Quilibet potest alteri dare quod suum est: sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet 1. Corinth. 7.; ergo si uxor velit, vir poterit alteri mulieri conjungi sine peccato.

Sed contra. Secundum omnes leges, filii qui de concubina nascuntur, sunt vituperabiles: sed hoc non esset, nisi concubitus, ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis; ergo habere concubinam est contra legem naturae.

Praeterea. Matrimonium est naturale, sicut dictum est *(q. 41. art. 1.)*: sed hoc non esset, si sine praejudicio legis naturae homo posset conjungi mulieri praeter matrimonium; ergo contra legem naturae est concubinam habere.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. 1. huj. q.)*, illa actio videtur esse contra legem naturae, quae non est conveniens fini debito, quem natura intendit, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata illi fini: finis autem, quem natura ex

concubitu intendit, est proles procreanda, et educanda; et ut hoc bonum quaereretur, posuit delectationem in concubitu, ut Constantinus [*al.* Augustinus, de Nupt. et Concupisc. lib. 1. cap. 8.] dicit. Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quae in ipso est, non referendo in finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi sit talis concubitus, qui ad illum finem convenientem ordinari possit: et quia res a fine ut plurimum nominantur, tanquam a potiori, sicut conjunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quaeritur, ita concubinae nomen illam conjunctionem exprimit, qua solus concubitus propter seipsum quaeritur. Et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quaerat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, per quam proles esse accipit, sed etiam educatio, et instructio, per quam accipit nutrimentum et disciplinam a parentibus; in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum Philosophum 8. Ethicor. *(cap. 11. et 12.)*. Cum autem educatio, et instructio prolis a parentibus debeantur per longum tempus, exigit lex naturae, ut pater, et mater in longum tempus commaneant, ad subveniendum communiter proli; unde et aves, quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate, quae incipit a concubitu: haec autem obligatio ad commanendum foeminam marito matrimonium facit: et ideo patet, quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quae concubina vocatur, est contra legem naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in Gentibus quantum ad multa lex naturae offuscata erat; unde accedere ad concubinam malum non reputabant, sed passim fornicatione, quasi re licita, utebantur, sicut et aliis, quae erant contra caeremonias Judaeorum, quamvis non essent contra legem naturae: et ideo apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis caeremonialibus, propter discretionem quae erat in utroque inter Judaeos, et Gentiles.

Ad secundum dicendum, quod ex praedicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt Gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1., lex illa processit, et non ex instinctu legis naturae: unde praevalente christiana religione, lex illa extirpata est.

Ad tertium dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur, si rem aliquam, quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat, ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturae: ita autem non est in proposito, et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod injuria justitiae opponitur: lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturae est, quod aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus utens suis nulli injuriam faciat. Et praeterea ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res sua ad concubitum. Et iterum interest, qualiter quisque re sua utatur; facit enim talis injuriam proli procreandae, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad quintum dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonium; et ideo non potest contra bonum matrimonii corpus viri alteri tradere.

ARTICULUS IV. 276

UTRUM ACCEDERE AD CONCUBINAM SIT PECCATUM MORTALE.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale: majus enim peccatum est mendacium, quam fornicatio simplex, quod patet ex hoc, quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens: *Certe mendacii arguere nos non poterit (Gen. 38.)*: sed mendacium non est semper peccatum mortale; ergo neque fornicatio simplex.

2. PRAETEREA. Peccatum mortale morte puniri debet: sed lex vetus non puniebat concubitum concubinae morte, nisi in aliquo casu, ut patet Deuteron. 22.; ergo non est peccatum mortale.

3. PRAETEREA. Secundum Gregorium *(implic. lib. 33. Moral. cap. 11. ante med.)*, peccata carnalia sunt minoris culpae, quam spiritualia: sed non omnis superbia, aut avaritia (quae sunt spiritualia peccata), est peccatum mortale; ergo non omnis fornicatio, quae est peccatum carnale, est mortale.

4. PRAETEREA. Ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum, quia magis peccat, qui minori tentatione vincitur: sed concupiscentia maxime instigat ad venerea; ergo cum actus gulae non semper sit peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit mortale.

SED CONTRA. Nihil excludit a regno Dei, nisi peccatum mortale: sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet 1. ad Corinth. 6.; ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Praeterea. Sola peccata mortalia crimina dicuntur: sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tob. 4.: *Attende tibi ab omni fornicatione; et praeter uxorem tuam nunquam patieris crimen scire;* ergo, etc.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut in lib. 2. *(Dist. 42. q. 1. art. 4.)* dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia, per quos foedus amicitiae hominis ad Deum, et hominis ad hominem violatur: haec enim sunt contra duo praecepta charitatis, quae est animae vita: et ideo cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non est dubium, quod fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiamsi lex scripta non esset.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod frequenter homo, qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans, quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

AD SECUNDUM dicendum, quod peccatum non dicitur mortale, quia morte temporali puniatur, sed quia punitur morte aeterna: unde etiam furtum, quod est peccatum mortale, et multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte; et similiter etiam est de fornicatione.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiae est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriae, quia primi motus luxuriae, et hujusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis interdum: sed tamen aliqui luxuriae actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiae venialibus existentibus, quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, non quantum ad singulos actus.

Ad quartum dicendum, quod illa circumstantia efficacior est ad aggravandum, quae magis appropinquat ad speciem peccati: unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia, circa quam est, gravitatem habet majorem, quam inordinata comestio, cum sit circa ea quae pertinent ad fovendum foedus societatis humanae, ut dictum est *(in corp.)*; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V. 277

UTRUM ALIQUANDO LICITUM FUERIT CONCUBINAM HABERE.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquando licitum fuerit concubinam habere: sicut enim habere unam uxorem est de lege naturae, ita non habere concubinam: sed aliquando licuit plures uxores habere; ergo et habere concubinam.

2. Praeterea. Non potest aliqua simul esse ancilla, et uxor: unde secundum legem hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur: sed aliqui amicissimi Deo leguntur ad suas accessisse ancillas, sicut Abraham, et Jacob; ergo illae non erant uxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

3. Praeterea. Illa quae in matrimonium ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse haereditatis particeps: sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit haeres *(Gen. 21.)*; ergo non fuit uxor Abrahae.

Sed contra. Ea quae sunt contra praecepta Decalogi, nunquam licuerunt: sed habere concubinam est contra praeceptum Decalogi, scilicet: *Non moechaberis*; ergo nunquam fuit licitum.

Praeterea. Ambrosius dicit in libro de Patriarchis *(seu lib. 1. de Abraham, cap. 4. ante med.)*: « Viro non licet, quod mulieri non licet »: sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio; ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

Respondeo dicendum, quod Rabbi Moyses dicit *(lib. 3. Dux errant. cap. 50. aliquant. a princ.)*, quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum, quod probat ex hoc, quod Judas cum Thamar concubuit: sed ista ratio non cogit; non enim necesse est filios Jacob a peccato mortali excusari, cum accusati fuerint apud patrem crimine pessimo, et in Joseph necem, et venditionem consenserint. Et ideo dicendum est, quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturae, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*, nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet *(ibid.)*, concubitus cum ea quae non est matrimonio juncta, non est conveniens actio ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii; et ideo est contra prima praecepta legis, naturae quae dispensationem non recipiunt: unde ubicumque legitur in veteri Testamento, aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinae. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur indissolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet *(art. 1. huj. q.)*; et circa hoc non est aliqua dispensatio: sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familiae, et communicatio operum, uxor conjungitur viro ut socia; et hoc deerat in his, quae concu-

binae nominabantur: in hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis; et ex hac etiam parte habebant aliquid simile concubinis, ratione cujus concubinae nominabantur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra prima praecepta legis naturae, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet *(art. 1. huj. q. ad 7. et 8.)*; et ideo ratio non sequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod antiqui Patres ea dispensatione, qua plures habebant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu: erant enim uxores quantum ad principalem, et primarium finem matrimonii; sed non quantum ad aliam conjunctionem, quae respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cum non possit simul esse socia, et ancilla.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur *(q. 67. art. 6.)*; ita ex eadem dispensatione licuit Abrahae ejicere Agar, ad significandum mysterium, quod Apostolus explicat Galat. 4.: quod etiam ille filius haeres non fuerit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet, sicut et quod Esau filius liberae haeres non fuit, ut patet Rom. 9.; similiter etiam propter mysterium factum fuit, ut filii Jacob ex ancillis, et liberis nati haeredes essent, ut Augustinus dicit *(tract. 11. in Joan. circ. med.)*, quia « Christo nascuntur in baptismo filii et haeredes tam per bonos, quos libera significat, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur ».

QUAESTIO LXVI.

DE BIGAMIA, ET IRREGULARITATE EX EA CONTRACTA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de bigamia, et irregularitate ex ea contracta.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum illi bigamiae, quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuerit, sit irregularitas annexa.

Secundo. Utrum irregularitatem contrahat qui simul duas uxores habuit.

Tertio. Utrum irregularitas contrahatur ex hoc, quod quis uxorem non virginem accipit.

Quarto. Utrum bigamia per baptismum solvatur.

Quinto. Utrum cum bigamo liceat dispensare.

ARTICULUS I. 278

UTRUM BIGAMIAE IRREGULARITAS SIT ANNEXA.

(S. Thom. 4. Dist. 27. q. 3. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod illi bigamiae, quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, non sit irregularitas annexa, quia

multitudo, et unitas consequuntur ens: cum ergo non ens non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet successive duas uxores, quando una est in esse, alia in non esse, ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum Apostolum ab episcopatu prohibetur *(1. Tim. 3. et Tit. 1.)*.

2. Praeterea. Majus signum incontinentiae apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit, quam in eo qui plures uxores successive habet: sed ex primo non efficitur aliquis irregularis; ergo nec ex secundo.

3. Praeterea. Si bigamia irregularitatem causat, aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulae: sed non ratione primi, quia si aliquis cum una contraxisset per verba de praesenti, et ea mortua ante carnalem copulam subsecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis; quod est contra decretum Innocentii III. *(cap.: Debitum, de Bigamia)*: nec iterum ratione secundi, quia secundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset; quod falsum est; ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

Respondeo dicendum, quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet: defectus autem in sacramento est, quando sacramenti significatio integra non invenitur: sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae est unius ad unam; et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti, quod vir sit tantum unius uxoris vir, et uxor sit tantum unius viri uxor: et ideo bigamia, quae hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt *quatuor* modi bigamiae: *primus* est, cum quis plures habet uxores de jure successive: *secundus*, cum simul habet plures, unam de jure, aliam de facto: *tertius*, cum habet plures sucessive, unam de jure, aliam de facto: *quartus*, quando viduam ducit in uxorem, et ideo in omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur; quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere: *tum* quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta; *tum* quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent: unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiae permanentis in eis apparere; quod quidem apparet in bigamis, qui una uxore contenti esse noluerunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter: et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; et propter hoc tollitur sacramentum: sed multitudo plurium uxorum successive est multitudo secundum quid; et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quae requiritur in illis, qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiae signum, non tamen concupiscentiae ita adhaerentis, quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur: et ideo non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, bigamia causat irregularitatem, inquantum tollit perfectam significationem sacramenti, quae quidem consistit et in conjunctione animorum, quae fit per consensum, et in conjunctione corporum; et ideo ratione utriusque simul oportet esse bigamiam, quae irregularitatem faciat: unde per decretum Innocentii III. ob-

viatur ei quod Magister in litera *(4. Dist. 27.)* dicit, scilicet quod solus consensus per verba de praesenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

ARTICULUS II. 279

UTRUM IRREGULARITAS SIT ANNEXA BIGAMIAE, QUAE CONTINGIT EX HOC QUOD HOMO HABET DUAS UXORES, UNAM DE JURE, ET ALIAM DE FACTO.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod irregularitas non sit annexa bigamiae, quae contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive, unam de jure, aliam de facto, quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti: sed quando aliquis contrahit de facto cum aliqua, et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum, quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam; ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam, nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. PRAETEREA. Aliquis accedens ad illam, cum qua contraxit de facto, et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliquam uxorem legitimam, vel adulterium, si habeat: sed dividere carnem suam in plures per fornicationem, vel adulterium, non causat irregularitatem; ergo nec dictus bigamiae modus.

3. PRAETEREA. Contingit, quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam, cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat, sive prima mortua, sive vivente: talis contraxit cum pluribus vel de jure vel de facto, et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures; ergo ex praedicto modo bigamiae non contrahitur irregularitas.

RESPONDEO dicendum, quod in duobus secundis modis bigamiae contrahitur irregularitatis, quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quaedam sacramenti similitudo: unde isti duo modi sunt secundarii; et primus est principalis in irregularitate causanda.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quae non est in fornicario, vel adulterino concubitu; et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam significationem suam: tamen si per judicium Ecclesiae compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis, quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

ARTICULUS III. 280

UTRUM EX HOC QUOD ALIQUIS DUCIT UXOREM NON VIRGINEM CONTRAHATUR IRREGULARITAS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem, quia plus impeditur aliquis

ex defectu proprio, quam alieno: sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis; ergo multo minus, si uxor ejus virgo non sit.

2. Praeterea. Potest esse, quod aliquis defloraverit aliquam, et postea ducat eam in uxorem: talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus, et tamen ducit corruptam in uxorem; ergo talis modus bigamiae non causat irregularitatem.

3. Praeterea. Nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius: sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam; ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Praeterea. Corruptio sequens matrimonium est vituperabilior, quam praecedens: sed si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab aliquo cognoscatur, non efficitur vir irregularis, alias puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquam hoc sciat, quod reddat ei debitum poscenti, antequam de adulterio accusata condemnetur; ergo videtur, quod ille modus bigamiae non causet irregularitatem.

Sed contra est, quod Gregor. dicit *(lib. 2. Regist. indict. 10. epist. 25.)*: « Praecipimus, ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem literas, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel poenitentiae, vel curiae, aut cuilibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere ».

Respondeo dicendum, quod in conjunctione Christi, et Ecclesiae unitas ex utraque parte invenitur; et ideo sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti: sed tamen diversimode, quia ex parte viri requiritur, quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur, quod etiam sit virgo: cujus ratio a Decretistis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in qua sunt multae corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit: et ideo ex parte sponsae requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quod aliquis episcopus fieri possit. Sed haec ratio est expresse contra Apostolum ad Ephes. 5.: *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam;* ex quo apparet, quod uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterum: *Quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae.* Et ideo alii dicunt, quod per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula: Christus autem habuit primo Synagogam, quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus habuit prius concubinam. Sed hoc est valde absurdum, quia sicut est una fides antiquorum, et modernorum, ita una Ecclesia; unde illi qui tempore Synagogae Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiae, in qua Deo servimus, pertinebant: et praeterea hoc est expresse contra illud, quod habetur Jerem. 3., Ezech. 16., et Oseae 2., ubi expresse fit mentio de desponsatione Synagogae: unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et praeterea secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis: quod est absurdum: et ideo Gentilitas, priusquam desponsaretur a Christo in fide Ecclesiae, corrupta fuit a diabolo per idololatriam. Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem: corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quae praecessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius, in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum, et ideo ex termino

specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti: unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quod ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio prius corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod in tali casu sunt diversae opiniones: tamen probabilius est, quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

AD TERTIUM dicendum, quod irregularitas non est poena inflicta, sed defectus quidam sacramenti; et ideo non oportet, quod semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quod irregularitatem causet; et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est, eam cognoscens.

AD QUARTUM dicendum, quod si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterii eam iterato cognoscat, quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri: sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illa petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur; quamvis de hoc sint opiniones: sed hoc quod dictum est, est probabilius, quia hic non requiritur quod [*al.* quid] sit peccatum, sed significatio tantum.

ARTICULUS IV. 281

UTRUM BIGAMIA SOLVATUR PER BAPTISMUM.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod bigamia per baptismum solvatur: dicit enim Hieron. in epist. ad Tit. *(sup. illud. cap. 1.: Unius uxor vir)* quod si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, et aliam post, non est bigamus; ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. PRAETEREA. Qui facit quod majus est, facit quod minus est: sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius, quam irregularitas; ergo tollit bigamiae irregularitatem.

3. PRAETEREA. Baptismus tollit omnem poenam ex actu provenientem: sed irregularitas bigamiae est hujusmodi; ergo, etc.

4. PRAETEREA. Bigamus est irregularis, inquantum deficit a repraesentatione Christi: sed per baptismum plene Christo conformamur; ergo solvitur illa irregularitas.

5. PRAETEREA. Sacramenta novae legis sunt magis efficacia, quam sacramenta veteris legis: sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut in princ. lib. 4. Senten. dictum est a Magistro; ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit *(lib. 1. de Bono Conjug. cap. 18. a princ.)*: « Acutius intelligunt, qui nec eum qui catechumenus, aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt, quia de sacramento agitur, non de peccato ».

Praeterea. Sicut idem ibidem dicit, « foemina, si catechumena, vel pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum consecrari »; ergo eadem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

RESPONDEO dicendum, quod baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia; unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut August. dicit *(loc. cit.)*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in casu isto non tenetur Hieronymi opinio, nisi forte velimus eum exponere, quod loquimur quantum ad faciliorem [*al.* superioris] dispensationem.

AD SECUNDUM dicendum, quod non oportet, quod illud quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad illud ordinatum: et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

AD TERTIUM dicendum, quod hoc intelligendum est de poenis, quae consequuntur ex actuali peccato, quasi inflictae, vel infligendae; non enim aliquis per baptismum virginitatem recuperat, nec similiter carnis indivisionem.

AD QUARTUM dicendum, quod baptismus conformat Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, qui consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

AD QUINTUM dicendum, quod illae irregularitates ex levibus causis non perpetuis erant contractae, et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant: et iterum erant ad hoc ordinata; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS V. 282

UTRUM CUM BIGAMO LICEAT DISPENSARE.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod cum bigamo non liceat dispensare, quia extr. de Bigamis *(cap.: Nuper)* dicitur: « Cum clericis, qui, inquantum in ipsis fuit, secundas sibi mulieres conjunxerunt matrimonialiter, tanquam cum bigamis non licet dispensare ».

2. PRAETEREA. Contra jus divinum non licet dispensare: sed omnia quae in Canone dicuntur, ad jus divinum pertinent; cum ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat: *Oportet episcopum unius uxoris virum esse (1. Timoth. 3.)*, videtur quod in hoc non possit dispensari.

3. PRAETEREA. Nullus potest dispensari in his, quae sunt de necessitate sacramenti: sed non esse irregularem est de necessitate sacramenti ordinis, cum significatio, quae est sacramento essentialis, desit in eo qui est irregularis; ergo non potest in hoc dispensari.

4. PRAETEREA. Hoc quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari; si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas, quod est inconveniens.

SED CONTRA est, quod Lucius papa dispensavit cum episcopo Panormitano, qui erat bigamus *(ut hab. in Gloss. sub. cap.: Lector, Dist. 34.)*.

Praeterea. Martinus papa dicit *(hab. inter capitula Martini Bracharensis, cap. 43. Conc. et loco mox cit.)*: « Lector, si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat, nihil autem supra; similiter si bigamus fuerit »; ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

RESPONDEO dicendum, quod bigamiae non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo; nec iterum est de essentialibus ordinis, quod aliquis non sit bigamus, quod patet ex hoc, quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit: et ideo papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed episcopus quantum ad minores ordines; et qui-

dam dicunt, quod etiam quantum ad majores, in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis, qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quod subtrahatur simpliciter potestas papae dispensandi in talibus.

Ad secundum dicendum quod hoc est verum quantum ad ea quae sunt de jure naturali, et quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramentorum, et fidei: sed in aliis quae sunt de institutione apostolorum, cum Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi, et destituendi, quam tunc habuit, potest per eum, qui primatum tenet in Ecclesia, dispensari.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa quae pertinet ad officium [*al.* effectum] sacramenti: et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio, quae omnibus competat aequaliter, propter eorum diversitatem; et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter, consideratis his quae in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

QUAESTIO LXVII.

DE LIBELLO REPUDII, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de libello repudii.

Circa quod quaeruntur septem.

Primo. Utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturae.
Secundo. Utrum repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem.
Tertio. Utrum sub lege Moysi fuerit licitum.
Quarto. Utrum liceat uxori repudiatae alium virum accipere.
Quinto. Utrum liceat viro repudiatam a se iterum ducere.
Sexto. Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.
Septimo. Utrum causae repudii deberent in libello scribi.

ARTICULUS I. 283

UTRUM INSEPARABILITAS UXORIS SIT DE LEGE NATURAE.

(S. Thom. 4. Dist. 33. q. 2. art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturae: lex enim naturae communis est apud omnes: sed nulla lege praeter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere; ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturae.

2. Praeterea. Sacramenta legis naturae sunt de lege naturae: sed inseparabilitas matrimonii ad sacramenti bonum pertinet; ergo non est de lege naturae.

3. Praeterea. Conjunctio viri, et foeminae in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, et educationem, et instructionem : sed haec omnia aliquo certo tempore consummantur; ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo praejudicio legis naturae.

4. Praeterea. Ex matrimonio principaliter quaeritur bonum prolis: sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut dicunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua foemina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere posset, et quae etiam ab alio viro impraegnaretur; ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturae, quam de lege naturae.

Sed contra. Illud praecipue est de lege naturae, quod natura bene instituta accepit in sui principio: sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet Matth. 19.; ergo est de lege naturae.

Praeterea. De lege naturae est, quod homo Deo non contrarietur: sed homo quodammodo contrarius esset Deo, si separaret *quos Deus conjunxit;* cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii Matth. 19., videtur quod sit de lege naturae.

Respondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis, non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis: unde de lege naturae est, quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum haeredes sint *(2. Corinth. 12.);* et ideo cum proles sit commune bonum viri, et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam, secundum legis naturae dictamen: et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens illud in statum novitatis naturae: unde et in lege Moysi, et in legibus humanis non potuit totum auferri, quod contra legem naturae erat; hoc enim soli legi spiritus vitae reservatum est.

Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio, secundum quod est signum perpetuae conjunctionis Christi, et Ecclesiae, et secundum quod est in officium naturae ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est *(in corp.):* sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi sacramenti, quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est *(q. 65. art. 2. ad 5.)*, inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur, quam in bono prolis, quamvis in utroque intelligi possit: et secundum quod pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturae, non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis *(in corp. et in solut. praec.).*

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personae matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiae: et ideo in legibus matrimonii magis attenditur, quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter: et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II. 284

UTRUM POTUERIT ESSE LICITUM PER DISPENSATIONEM UXOREM DIMITTERE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod uxorem dimittere per dispensationem esse licitum non potuerit: illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima praecepta legis naturae, quae indispensabilia sunt: sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet *(art. praec.)*; ergo, etc.

2. PRAETEREA. Concubina differt ab uxore praecipue in hoc, quod non est inseparabiliter juncta: sed habere concubinas fuit indispensabile; ergo et dimittere uxorem.

3. PRAETEREA. Homines ita sunt modo receptibiles dispensationis, sicut fuerunt olim: sed modo non potest dispensari cum aliquo, ut uxorem dimittat; ergo nec olim.

SED CONTRA. Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, ut dictum est *(q. 65. art. 5. ad 2. et 3.)*: sed ipse eam praecepto divino ejecit, et non peccavit *(Gen. 21.)*; ergo potuit per dispensationem fieri licitum, quod homo uxorem dimitteret.

RESPONDEO dicendum, quod dispensatio in praeceptis praecipue quae sunt aliquo modo legis naturae, est sicut mutatio cursus naturalis rei, qui quidem mutari *dupliciter* potest: *uno modo* ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus, quae in minori parte casualiter accidunt in natura; sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium, quae sunt semper, sed quae sunt frequenter: *alio modo* per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit; et hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper, ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejus tempore Ezechiae, et de eclipsi miraculosa tempore passionis Christi. Sic etiam ratio dispensationis in praeceptis legis naturae quandoque est in causis inferioribus; et sic dispensatio cadere potest supra secunda praecepta legis naturae, non autem supra prima, quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est *(q. 65. art. 1.)* de pluralitate uxorum, et hujusmodi. Aliquando autem est tantum in causis superioribus; et tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima praecepta legis naturae, ratione alicujus mysterii divini significandi, vel ostendendi, sicut patet de dispensatione in praecepto Abrahae facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam in miraculis accidit; si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima praecepta legis naturae contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadere potuit: si autem sit inter secunda praecepta legis naturae, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione; videtur autem magis inter secunda praecepta legis naturae contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum (quod est principalis matrimonii finis), nisi quantum ad hoc, quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam praeparationem eorum, quae sunt necessaria in vita: hujusmodi autem praeparatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia; et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturae dimissio uxoris, et per consequens nec contra prima

praecepta, sed contra secunda legis naturae; unde etiam primo modo sub dispensatione videtur posse cadere.

Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturae, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio, quousque proles ad perfectam aetatem ducatur: sed quod ei provideatur in posterum per haereditatis, et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturae intentionem.

Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis, quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem, et instructionem, quae requirit diuturnam commansionem parentum, quod non est in concubina, quae ad tempus assumitur; et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam intentionem, etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseae 1.

Ad tertium dicendum, quod inseparabilitas quamvis sit de secunda intentione matrimonii, prout est in officium naturae, est tamen de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiae: et ideo ex quo institutum est, ut sit Ecclesiae sacramentum, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

ARTICULUS III. 285

UTRUM SUB LEGE MOYSIS LICITUM FUERIT UXOREM DIMITTERE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod sub lege Moysis fuerit licitum uxorem dimittere: unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis: consentire autem illicito est illicitum; cum ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia *lex sancta est,* ut dicitur Rom. 7., videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

2. Praeterea. Prophetae locuti sunt Spiritu Sancto inspirante, ut patet 2. Petr. 1.: sed Malach. 2. dicitur: *Si odio habueris eam, dimitte;* ergo cum illud quod Spiritus Sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

3. Praeterea. Chrysost. dicit *(hom. 32. in op. imperf. ante med.),* quod sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii: sed secundae nuptiae non sunt peccatum; ergo nec repudium uxoris sub lege Moysis.

4. Sed contra est, quod Dominus dicit *(Matth. 19.),* quod libellus repudii datus est a Moyse Judaeis *propter duritiam cordis eorum:* sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato; ergo nec lex de libello repudii.

5. Praeterea. Chrysost. dicit super Matth. *(loc. cit.)* quod « Moyses dando libellum repudii, non justitiam Dei monstravit, sed a peccato abstulit culpam peccandi; ut quasi secundum legem agentibus Judaeis peccatum non videretur esse peccatum ».

Respondeo dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur a peccato, quamvis excusarentur a poena secundum legem infligenda; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse: et sic ponunt quatuor modos permissionis: *unum* per privationem praeceptionis, ut quando majus bonum non praecipitur, minus bonum permitti dicitur; sicut Apostolus non praecipiendo virginitatem, matrimonium permisit *(1. Cor. 7.):*

secundum per privationem prohibitionis, sicut venalia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita: *tertium* per privationem cohibitionis; et sic peccata omnia dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire possit; *quartum* per privationem punitionis; et sic libellus repudii in lege permissus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis, sed propter malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judaei proni erant propter corruptionem irascibilis; sicut et permissum est eis extraneis foenerari, propter corruptionem aliquam in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis foenerarentur; et sicut etiam propter corruptionem suspicionis in rationali, fuit permissum sacrificium zelotypiae, ne sola suspicio apud eos judicium corrumperet. Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat, ut peccatum ostenderet (ut communiter sancti dicunt), ideo *aliis* videtur, quod si repudiando uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem, aut prophetas indicari debuisset, Isa. 58.: *Annuntia populo meo scelera eorum;* alias viderentur nimis esse neglecti, si ea quae necessaria sunt ad salutem, quae non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cum justitia legis tempore suo observata vitam mereretur aeternam: et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat, et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi, qui dicit *(loc. sup. cit.)*, quod « a peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium ». Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius sustinetur: ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat si a prohibitione abstineat, non sperans correctionem, sed magis malum aestimans ex tali prohibitione occasionem sumere: et sic accidit Moysi; unde divina auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum, quod prophetae Spiritu Sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem, quasi Spiritus Sancti praeceptum sit, sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad tertium dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad omnia, sed solum quantum ad causam eamdem, quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritie facta excusabat: quaedam enim prohibentur sanis, quae non prohibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum potest intermitti *dupliciter: uno modo* propter aliquod majus bonum consequendum; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honestae a Jacob propter bonum prolis: *alio modo* bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum; et tunc si auctoritate ejus, qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit: et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter malum majus vitandum, scilicet uxoricidium. Et ideo Chrysostomus dicit, quod « a peccato abstulit culpam »; quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur, tamen reatum poenae non habebat neque temporalis, neque perpetuae, inquantum divina dispensatione fieba , et sic erat ab eo culpa ablata; et ideo etiam ipse ibidem dicit, quod « permissum est repudium, malum quidem, tamen licitum »: quod

quidem illi qui sunt de prima opinione, referunt ad hoc tantum, quod non habebat reatum temporalis poenae.

ARTICULUS IV. 286

UTRUM LICEAT UXORI REPUDIATAE ALIUM VIRUM HABERE.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod liceret uxori repudiatae alium virum habere, quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis, quam uxoris repudiatae: sed vir poterat sine peccato aliam ducere uxorem; ergo et uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. PRAETEREA. August. dicit de duabus uxoribus *(implic. lib. de Bono Conjug. cap. 15. et 18.)*, quod « quando mos erat, peccatum non erat »: sed tempore legis veteris erat talis consuetudo, quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deuter. 24.: *Cum egressa virum alterum duxerit,* etc.; ergo non peccabat alteri viro se jungendo.

3. PRAETEREA. Matth. 5., Dominus justitiam novi Testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiae veteris Testamenti: hoc autem dicit ad justitiae novi Testamenti superabundantiam pertinere, quod uxor repudiata non ducit alterum virum; ergo in veteri lege licebat.

4. SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 5.: *Qui dimissam uxorem duxerit, moechatur:* sed moechia nunquam fuit in veteri lege licita; ergo uxori repudiatae non licuit alium virum habere.

5. PRAETEREA. Deuter. 24. dicitur, quod mulier repudiata, quae alium virum duceret, *polluta erat, et abominabilis facta coram Domino;* ergo peccabat alium virum ducendo.

RESPONDEO dicendum, quod secundum primam opinionem *(positam art. praec.)* peccabat post repudium uxor alterum virum ducendo, quia adhuc primum matrimonium non erat solutum: *mulier* enim, *quanto tempore vir vivit, alligata est legi viri,* ut patet Rom. 7.; non autem poterat simul plures viros habere. Sed secundum secundam opinionem sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere, quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinae dispensationis tollebatur, qua inseparabilitate manente, intelligitur verbum Apostoli; ut ergo ad utrasque rationes respondeamus:

AD PRIMUM ergo dicendum, quod viro licebat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam; et ideo, una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere: sed nunquam uxori licuit habere plures viros; et ideo non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, et sicut a more philosophia moralis nominatur.

AD TERTIUM dicendum, quod Dominus Matth. 5. ostendit, novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quae lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quae in veteri lege illicita erant, sed a multis licita putabantur per non rectam praeceptorum expositionem, sicut patet de odio inimici; et ita est etiam de repudio.

AD QUARTUM dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus novae legis, in quo dicta permissio est sublata; et sic etiam intelli-

gitur illud verbum Chrysostomi, qui dicit *(hom. 12. in op. imperf. ante med.)*, quod « qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates, quia quoad Deum existit homicida », inquantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret, « et quia dimittit non fornicantem », in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit, « et similiter quia facit eam adulteram, et illum adulterum, cui copulatur ».

Ad quintum dicendum, quod quaedam Glossa *(interl.)* dicit: « Polluta est, et abominabilis », scilicet illius judicio, qui quasi pollutam eam prius dimisit; et sic non oportet, quod sit polluta simpliciter. Vel dicitur polluta eo modo, quo immundus dicebatur, qui mortuum tangebat, vel leprosum, non immunditia culpae, sed cujusdam irregularitatis legalis: unde et sacerdoti non licebat viduam aut repudiatam ducere in uxorem.

ARTICULUS V. 287

UTRUM LICEAT VIRO REPUDIATAM A SE ACCIPERE.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod licebat viro repudiatam a se iterum accipere: licet enim corrigere, quod male factum est: sed male factum erat, quod vir uxorem repudiabat; ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Praeterea. Semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale praeceptum, quod in omni lege manet: sed vir accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat; ergo et hoc licitum erat.

3. Praeterea. Deutoron. 24. ponitur pro causa, quare uxor repudiata non possit accipi iterum, *quia polluta est:* sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo; ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est, quod dicitur Deuteron. 24. quod *non poterit prior maritus accipere eam,* etc.

Respondeo dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permissa, scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi: et duo praecepta, scilicet « scriptura libelli repudii, et quod iterum maritus repudians eam accipere non posset »: quod quidem secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in poenam mulieris, quae alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est: sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum, quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere iterato non posset, ut patet ex dictis *(in corp.)*; et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti, quantum ad rancorem cordis, sed non quantum ad poenam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc *duplex* est opinio: *quidam* enim dicunt, quod licuit repudiatam viro reconciliari, nisi in matrimonio alteri viro esset juncta; tunc enim propter adulterium, cui se mulier voluntarie subdidit, in poenam dabatur ei, quod ad priorem virum non rediret: sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt *alii,* quod etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat, quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, sed secundum quod dictum est *(art. praec. ad 5.)*.

ARTICULUS VI. 288

UTRUM CAUSA REPUDII FUERIT ODIUM UXORIS.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod causa repudii fuerit odium uxoris: nam dicitur Malach. 2.: *Si odio habueris eam, dimitte illam;* ergo, etc.

2. PRAETEREA. Deuter. 24. dicitur: *Si non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam foeditatem,* etc.; ergo idem quod prius.

3. SED CONTRA. Sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio, quam odium; ergo illa potius debuerunt esse causa repudii, quam odium.

4. PRAETEREA. Odium potest causari ex virtute ejus, qui odio habetur; si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier potuisset repudiari propter virtutem ejus: quod est absurdum.

5. PRAETEREA. Deut. 22. dicitur: *Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit, et objecerit ei stuprum ante conjugium, si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit eam dimittere omni tempore vitae suae;* ergo odium non est sufficiens causa repudii.

RESPONDEO dicendum, quod causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt: proxima autem causa homicidii est odium, et ideo proxima causa repudii est odium: sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor; et ideo oportet etiam alias causas repudii ponere remotas, quae erant causa odii: dicit enim August. in Gloss. *(ord. sup. illud: Si acceperit homo, lib. 1. de Serm. Dom. in monte, cap. 14. a princ.)* Deut. 24.: « Multae erant in lege causae dimittendi uxorem: solam Christus fornicationem excepit; caeteras vero molestias jubet pro fide, et castitate conjugii sustineri ». Hae autem causae intelliguntur foeditates, vel in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio, vel aliqua hujusmodi, quae in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant satis probabiliter dicentes, quod non licebat repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solum, quae possunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut sterilitas, aut lepra, aut aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quaedam Gloss. *(interl.)* super illud Deut. 24.: *Si non invenerit gratiam,* etc., videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cum dicit, quod ibi « per foeditatem peccatum intelligitur »: sed *peccatum* Gloss. nominat non solum in moribus animae, sed etiam in natura corporis.

Sic ergo PRIMA DUO concedimus.

AD TERTIUM dicendum, quod sterilitas, et alia hujusmodi sunt causa odii; et sic sunt causae remotae repudii.

AD QUARTUM dicendum, quod propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo, quia bonitas est causa amoris; et ideo ratio non tenet.

AD QUINTUM dicendum, quod dabatur in poenam viri, quod non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo; sicut etiam in alio casu, quando puellam defloraverat.

ARTICULUS VII. 289

UTRUM CAUSAE REPUDII DEBERENT IN LIBELLO SCRIBI.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod causae repudii debebant in libello scribi, quia per libellum repudii scriptum a poena legis absolvebatur: sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis; ergo illas oportebat scribere in libello.

2. PRAETEREA. Ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causae repudii ostenderentur; ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille tradebatur.

3. PRAETEREA. Hoc Magister dicit in litera *(4. Dist. 33.)*.

SED CONTRA. Causae repudii aut erant sufficientes, aut non: si sufficientes, praecludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quae ei secundum legem concedebantur: si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium; et sic repudium fieri non poterat: ergo nullo modo causae repudii ibi in speciali inscribebantur.

RESPONDEO dicendum, quod causae repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium; sed secundum Josephum *(lib. 4. Antiq. cap. 1. circ. med.)*, ut mulier habens libellum conscriptum de repudio alteri nubere posset; alias enim ei creditum non fuisset: unde in eo erat scriptum tale secundum eum: « Promitto tibi, quod nunquam tecum conveniam ». Sed, secundum August. *(lib. 19. contr. Faustum, cap. 26.)*, ideo libellus scribebatur, « ut mora interveniente, et consilio Scribarum dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret ».

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

QUAESTIO LXVIII.

DE FILIIS ILLEGITIME NATIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de filiis illegitime natis.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum qui nascuntur extra verum matrimonium sint illegitimi.
Secundo. Utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare.
Tertio. Utrum possint legitimari.

ARTICULUS I. 290

UTRUM FILII QUI NASCUNTUR EXTRA VERUM MATRIMONIUM SINT ILLEGITIMI.

(S. Thom. 4. Dist. 41. q. unic. art. 3. q. 3. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod filii qui nascuntur extra verum matrimonium sint legitimi, quia secundum legem natus legitimus filius dicitur: sed quilibet nascitur secundum legem, ad minus naturae, quae fortissima est; ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. PRAETEREA. Communiter dicitur, quod legitimus filius est, qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiae legitimum reputatur: sed contingit quandoque, quod aliquod matrimonium legitimum reputetur in facie Ecclesiae, quod habet impedimentum, ne sit verum matrimonium, et tamen a contrahentibus in facie Ecclesiae scitur; et si occulte nubant, et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie Ecclesiae, ex quo per Ecclesiam non prohibetur; ergo filii extra verum matrimonium nati non sunt illegitimi.

SED CONTRA. Illegitimum dicitur, quod est contra legem: sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem; ergo sunt illegitimi.

RESPONDEO dicendum, quod *quadruplex* status est filiorum: *quidam* enim sunt naturales, et legitimi, sicut illi qui nascuntur ex vero, et legitimo matrimonio: *quidam* naturales, et non legitimi, ut filii qui nascuntur de simplici fornicatione: *quidam* legitimi, et non naturales, sicut filii adoptivi: *quidam* nec legitimi, nec naturales, sicut spurii nati de adulterio, vel de stupro; tales enim nascuntur et contra legem positivam, et contra legem naturae expresse: et sic concedendum est quosdam filios esse illegitimos.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam, quae communis est homini, et omnibus animalibus, tamen nascuntur contra legem naturae, quae est propria hominibus, quia fornicatio, et adulterium, et hujusmodi sunt contra legem naturae; et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

AD SECUNDUM dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum a peccato, nisi sit affectata; unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiae, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi: si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quae ignorat impedimentum, non excusantur a peccato, nec filii ab illegitimitate: si autem nesciant, et in occulto contrahant, etiam non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

ARTICULUS II. 291

UTRUM FILII ILLEGITIMI DEBEANT EX HOC ALIQUOD DAMNUM REPORTARE.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare, quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam Domini Ezech. 18.: sed quod iste na-

scatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris; ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Praeterea. Justitia humana est extracta a divina: sed Deus aequaliter largitur bona naturalia legitimis, et illegitimis filiis; ergo et secundum jura humana filii illegitimi debent legitimis aequiparari.

Sed contra est, quod dicitur Genes. 25. quod Abraham dedit omnia sua bona Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera: et tamen illi non erant ex illicito coitu nati; ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare, quod non succedant in bonis paternis.

Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur damnum ex aliquo incurrere *dupliciter: uno modo* per hoc quod ei subtrahitur, quod ei erat debitum; et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit: *alio modo* per hoc quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat esse ei debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex: unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia, vel dignitates, quae requirunt aliquam honestatem in illis qui haec exercent: aliud damnum incurrit, quia non succedit in haereditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur: unde pertinet ad solicitudinem episcopi, ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc secundo modo non est poena; et ideo non dicimus, quod sit poena alicui, quod non succedit in regno aliquo, per hoc quod non est filius regis; et similiter non est poena, quod alicui, qui non est legitimus, non debeantur ea quae sunt legitimorum filiorum.

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem, inquantum est actus generativae virtutis, sed inquantum ex prava voluntate procedit; et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quae acquiruntur per naturalem originem, sed in his quae per voluntatem fiunt, vel possidentur.

ARTICULUS III. 292

UTRUM FILIUS ILLEGITIMUS POSSIT LEGITIMARI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod filius illegitimus non possit legitimari: quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum e converso illegitimus a legitimo: sed legitimus nunquam fit illegitimus; ergo nec illegitimus unquam fit legitimus.

2. Praeterea. Coitus illegitimus creat illegitimum filium: sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus; ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra. Quod per legem inducitur, per legem revocari potest: sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta; ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo, qui habet auctoritatem legis.

Respondeo dicendum, quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus, ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari, inquantum damna, quae illegitimus filius incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt *sex* modi legitimandi: *duo* secundum canones *(cap.: Conquestus, et cap.: Tanta, qui filii sint legit.)*, scilicet cum quis ducit in uxorem illam, ex qua filium ille-

gitimum generavit, si non fuit adulterium, et per specialem indulgentiam, et dispensationem domini papae: *quatuor* autem alii modi sunt secundum leges: *primus* est, si pater filium naturalem Curiae imperatoris offerat; ex hoc enim ipso legitimatur propter Curiae honestatem: *secundus*, si pater in testamento nominet eum legitimum haeredem, et filius postmodum testamentum imperatori offerat: *tertius* est, si filius nullus sit legitimus, et ipsemet filius se principi offerat: *quartus* est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione eum legitimum nominet, nec adjiciat naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis damnificari nisi pro culpa: et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus, quam e converso. Etsi enim legitimus aliquando haereditate privatur pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur, et ideo non potest fieri legitimus: nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

QUAESTIO LXIX.

DE HIS QUAE SPECTANT AD RESURRECTIONEM, ET PRIMO DE LOCO ANIMARUM POST MORTEM, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post haec agendum est de his quae spectant ad statum resurrectionis: postquam enim dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpae, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur a morte poenae. Circa tractatum autem resurrectionis *tria* consideranda sunt, scilicet *praecedentia* resurrectionem, *concomitantia*, et *sequentia;* et ideo *primo* dicendum est de his, quae pro parte, quamvis non ex toto, resurrectionem praecedunt: *secundo* de ipsa resurrectione, et circumstantibus eam: *tertio* de his quae eam sequuntur. Praecedentium autem resurrectionem *prima* consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis: *secunda* de qualitate, et poena animarum separatarum, eis ab igne inflicta: *tertia* de suffragiis, quibus animae defunctorum a vivis adjuvantur: *quarta* de orationibus sanctorum in patria existentium: *quinta* de signis judicium generale praecedentibus: *sexta* de igne ultimae conflagrationis mundi, qui faciem Judicis praecedet.

Circa primum quaeruntur septem.

Primo. Utrum animabus post mortem receptacula assignentur.
Secundo. Utrum statim post mortem ad ipsa animae deducantur.
Tertio. Utrum de ipsis locis egredi valeant.
Quarto. Utrum limbus inferni sit idem, quod sinus Abrahae.
Quinto. Utrum limbus sit idem, quod infernus damnatorum.
Sexto. Utrum limbus Patrum sit idem, quod limbus puerorum.
Septimo. Utrum tot receptacula debeant distingui.

ARTICULUS I. 293

UTRUM ASSIGNENTUR RECEPTACULA ANIMABUS POST MORTEM.

(S. Thom. 4 Dist. 45. q. 1 art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod animabus post mortem receptacula non assignentur: sicut enim dicit Boëtius in li. de Hebdomadib. *(circ. princ.)*, « communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse », cui concordat quod Augustin. dicit 12. super Genes. ad literam *(cap. 32. circ. princ.)*: « Cito quidem responderi potest, ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri »: sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augus. dicit; ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

2. Praeterea. Omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco, quam cum alio: sed animae separatae, sicut etiam quaelibet aliae spirituales substantiae, indifferenter se habent ad omnia loca; non enim potest dici, quod cum aliquibus corporibus conveniant, et ab aliis differant, cum ab omnibus conditionibus corporalibus penitus sint remotae; ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

3. Praeterea. Animabus separatis non assignatur aliquid post mortem, nisi quod cedat in poenam, vel in praemium: sed corporalis locus non potest eis cedere in poenam, vel in praemium, cum a corporibus nihil recipiant; ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra. Coelum empyreum est locus corporalis, et tamen ipsum factum mox sanctis angelis est repletum, ut Strabus dicit *(hab. in Gloss. ord. in princ. Genesis)*; cum ergo angeli sint incorporei, sicut et animae separatae, videtur etiam quod animabus separatis sint certa receptacula assignanda.

Praeterea. Hoc patet per id quod Gregor. narrat in 4. Dialog. *(cap. 25. 29. 30. et 40.)*, scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas: ut patet de Paschasio, quem Germanus Capuanus episcopus in balneis invenit, et de anima Theodorici regis, quam dicit ad gehennam esse deductam; ergo animae post mortem habent certa receptacula.

Respondeo dicendum, quod quamvis substantiae spirituales secundum esse suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit August. in 3. de Trinit. *(cap. 4. et 5.)*, et Gregor. in 4. Dialog. *(cap. 5. ad fin.)*; et ideo est quaedam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias per congruentiam quandam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur: unde etiam philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint forma, vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quandam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia esse possunt in loco, secundum quod magis, vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem coelum Scriptura esse denuntiat *(Psal. 102. et Isa. 66.)*. Et ideo animas quae sunt in participatione perfecta deitatis, in coelo esse ponimus; animas

vero, quae a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto, et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse: sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est convenientia, vel similitudo: *una,* quae est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt; et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest: *alia* per quandam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorice corporalia ad spiritualia transferuntur; quo modo in Scripturis Deus dicitur esse sol, quia est principium vitae spiritualis, sicut sol vitae corporalis; et secundum hanc convenientiam quaedam animae cum quibusdam locis magis conveniunt; sicut animae spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis, animae vero obtenebratae per culpam cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quae conservantur a suis locis; sed ipsae animae ex hoc quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt, vel moerorem; et sic locus cedit eis in poenam, vel praemium.

ARTICULUS II. 294

UTRUM STATIM POST MORTEM ANIMAE DEDUCANTUR AD COELUM, VEL AD INFERNUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod statim post mortem nullae animae deducantur ad coelum, vel ad infernum, quia super illud Psal. 36.: *Adhuc pusillum, et non erit peccator,* dicit Gloss. *(ord. August.)* quod « sancti liberantur in fine vitae [*al.* mundi]: post hanc tamen vitam nondum erunt, ubi erunt sancti, quibus dicetur: *Venite, benedicti Patris mei* »; sed illi sancti erunt in coelo; ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt in coelum.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Enchir. *(cap. 109.)* quod « tempus inter hominis mortem, et ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est requie, vel aerumna »: sed haec abdita receptacula non possunt intelligi coelum, et infernus, quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animae cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem, et post resurrectionem; ergo non erunt nec in inferno, nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Praeterea. Major est gloria animae, quam corporum: sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major laetitia singulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod super illud ad Hebraeos 11.: *Deo pro nobis aliquid melius providente,* etc. dicit Glossa *(interlin. Petri Lomb.):* « Ut in communi gaudio omnium majus fiat gaudium singulorum »; ergo multo fortius gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Praeterea. Poena, et praemium, quae per sententiam judicis redduntur, judicium praecedere non debent: sed ignis inferni, et gaudium paradisi dabuntur omnibus per sententiam judicantis Christi, scilicet in ultimo judicio,

ut patet Matth. 25.; ergo ante diem judicii nullus ascendit in coelum, vel descendit ad inferos.

SED CONTRA est, quod dicitur 2. Cor. 5.: *Si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manu factam, sed conservatam in coelis;* ergo dissoluta carne, anima habet mansionem, quae ei in coelis fuerat conservata.

Praeterea. Philip. 1. dicit Apostolus: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo;* ex quo sic arguit Gregor. in 4. Dialog. *(cap. 25. circ. med.):* « Qui ergo Christum in coelo esse non dubitat, nec Pauli animam in coelo esse negat »: sed non est negandum, Christum esse in coelo, cum sit articulus fidei; ergo nec est dubitandum, animas sanctorum ad coelos ferri: quod etiam aliquae animae ad infernum descendant statim post mortem, patet Luc. 16.: *Mortuus est autem dives, et sepultus est in inferno.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas, vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motus ipsorum, ita etiam est in animabus meritum, vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium, vel ad poenam, quae sunt fines actionum ipsarum: unde sicut corpus per gravitatem, vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, statim praemium consequuntur, vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet; ex quo sequitur, quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii, vel poenae, statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad coelos evolat; nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur: et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum Patrum: unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet 4. Dialog. *(Greg. cap. 25. et 28.)* et in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus *(cap. 88. inter op. Aug.).*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Glossa seipsam exponit; quod enim dicit: « Nondum erunt, ubi erunt sancti etc. », statim exponit subdens: « Id est non habebunt geminam stolam, quam habebunt sancti in resurrectione ».

AD SECUNDUM dicendum, quod inter illa abdita receptacula, de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computanda infernus, et paradisus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur: sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem, et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animae, in quibus post resurrectionem non erunt.

AD TERTIUM dicendum, quod homines secundum corpora habent quandam continuationem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Actuum 17. quod *Deus ex uno fecit omne genus hominum:* sed animas sigillatim finxit; unde non est tanta congruentia, ut omnes homines simul glorificentur in anima, quanta ut simul glorificentur in corpore. Et praeterea gloria corporis non est ita essentialis, sicut gloria animae: unde majus detrimentum esset sanctis, si gloria animae differretur, quam si [*al.* de hoc] quod gloria corporis differatur: nec posset hoc detrimentum gloriae recompensari propter ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

AD QUARTUM dicendum, quod eamdem objectionem Gregor. in 4. Dialog. *(cap. 25. in med.)* proponit, et solvit: « Si igitur » inquit « nunc in coelo sunt animae justorum, quid est quod in die judicii pro justitiae suae retributione recipient? » et respondet: « Hoc eis nimirum crescit in judicio, quod nunc

animarum sola, postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino, cruciatusque pertulerunt ». Et eodem modo dicendum est de damnatis.

ARTICULUS III. 295

UTRUM ANIMAE EXISTENTES IN PARADISO, VEL IN INFERNO EGREDI VALEANT.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod animae in paradiso, vel in inferno existentes egredi non valeant: Augustinus enim dicit in libro de Cura pro mortuis agenda *(cap. 13. a princ.)*: « Si rebus viventium interessent animae mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra, marique secuta est, ut mecum viveret », et ex hoc concludit, quod animae defunctorum rebus viventium non intersint: sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent; ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. PRAETEREA. In Psalmo 26. dicitur: *Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae;* et Job 7.: *Qui descenderit ad inferos, non ascendet;* ergo tam boni, quam mali a suis receptaculis non exeunt.

3. PRAETEREA. Receptacula, ut dictum est *(art. praec.)*, animabus post mortem dantur in praemium, vel in poenam: sed post mortem neque praemia sanctorum minuuntur, neque poenae damnatorum; ergo non exeunt de suis receptaculis.

1. SED CONTRA est, quod dicit Hieronymus contra Vigilantium *(inter princ. et med. tract. 1 : Multa in orbe)*, sic eum alloquens: « Ais enim, vel in sinu Abrahae, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas apostolorum, et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis, cum voluerint, adesse praesentes: et ita tu Deo leges pones? tu apostolis vincula injicies, ut usque ad diem judicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est: *Sequuntur Agnum, quocumque ierit?* Et si Agnus ubique est, ergo et hi qui cum eo sunt, ubique esse credendi sunt ». Ridiculum ergo est dicere, quod animae mortuorum a suis receptaculis non recedant.

2. PRAETEREA. Hieronymus ibidem arguit sic: « Cum diabolus, et daemones ubique vagentur orbe toto, et celeritate nimia ubique praesentes sint, quare martyres post effusionem sanguinis sui arca operientur inclusi, et inde exire non poterunt? » Ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod sua receptacula quandoque exeant, cum non habeant majorem damnationem, quam daemones, qui ubique discurrunt.

3. PRAETEREA. Hoc idem probari potest per Gregor. in 4. Dialog. *(cap. 36. et 40.)*, ubi narrat de multis mortuis, quod vivis apparuerint.

RESPONDEO dicendum, quod aliquem exire de inferno, vel de paradiso, potest intelligi *dupliciter: uno modo* ita quod simpliciter inde exeat, ut jam locus ejus non sit paradisus, vel infernus; et sic nullus inferno, vel paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut infra dicetur *(q. 71. art. 5. ad 5.)*: *alio modo* potest intelligi, ut exeant inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae providentiae, quia, ut dicit Aug. in lib. de Cura pro mortuis agenda *(cap. 16. inter princ. a med.)*, « alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum, alia sunt quae naturaliter, alia quae mirabiliter fiunt ». Secundum ergo naturalem cursum animae separatae pro-

priis receptaculis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent: sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut August. in libro praedicto *(ibid.)* narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest, quod aliquando damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum, et terrorem, permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa, quae in 4. Dial. *(Greg. cap. 36. 40. et 55.)* narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos, et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati; sicut enim sancti viventes in carne per dona gratiae gratis datae accipiunt, ut sanitates, et signa perficiant, quae nonnisi divina virtute mirabiliter fiunt, quae quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt; ita etiam non est inconveniens, ut ex virtute gloriae aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, ut per sequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturae. Nec tamen sequitur, quod etiamsi mortui possint, ut volunt, viventibus apparere, toties appareant, quoties apparent in carne viventes; quia separati a carne vel omnino conformantur divinae voluntati, ita quod non liceat eis, nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur, vel ita sunt poenis oppressi, ut de sua miseria magis doleant, quam curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur quantum ad hoc, quod nullus de paradiso, vel inferno egreditur simpliciter, et non quod aliquis egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. 1. huj. q. ad 3.)*, secundum hoc locus animae cedit in poenam, vel praemium, quod anima afficitur ex hoc quod tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo; hoc autem gaudium, sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima, etiam quando extra loca praedicta fuerit; sicut pontifici, cui datur pro honore, ut in cathedra sedeat in Ecclesia, non minuitur gloria ejus quando a cathedra recedit, quia etsi actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quae contra objiciuntur, respondere oportet.

Ad quorum primum dicendum, quod Hieronymus loquitur de apostolis, et martyribus, secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriae, et non secundum hoc quod eis congruit ex debito naturae. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quasi simul sint in pluribus locis, aut ubique, sed quia esse possunt, ubi volunt.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de daemonibus, et angelis, et animabus sanctorum, et damnatorum; angeli enim boni, vel mali hoc officium sortiuntur, ut hominibus praesint vel ad custodiam, vel ad exercitium; quod de animabus hominum non potest dici: sed tamen secundum potestatem gloriae animabus sanctorum hoc congruit, quod possint esse ubi voluerint; et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animae sanctorum, vel damnatorum praesentialiter adsint, ubi apparent, non tamen credendum est, hoc semper accidere: aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione bonorum, vel malorum spirituum ad instructionem, vel deceptionem viventium; sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent, et eis multa dicunt in somnis, cum tamen constet eos non esse praesentes, sicut Augustinus per multa exempla probat in libro de Cura pro mortuis agenda *(cap. 11. et 12.)*.

ARTICULUS IV. 296

UTRUM LIMBUS INFERNI SIT IDEM, QUOD SINUS ABRAHAE.

(S. Thom. 4. Dist. 45. q. 1. art. 2. q. 1. et seq.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod limbus inferni non sit idem, quod sinus Abrahae: sicut enim dicit August. 12. super Genes. ad literam *(cap. 33. sub fin.)*, « nondum inveni, inferos alicubi in bono posuisse Scripturam »: sed sinus Abrahae in bono accipitur, ut ibidem subjungit August. sic dicens: « Non in bono accipiendum sinum Abrahae, et illam requiem, quo ab angelis pius pauper ablatus est, nescio utrum quisquam possit audire »; ergo sinus Abrahae non est idem quod limbus inferni.

2. Praeterea. In inferno existentes non vident Deum: sed in sinu Abrahae videtur Deus, ut patet per Augustinum lib. 9. Confess. *(cap. 3. a med.)*, qui loquens de Nebridio dicit: « Quidquid illud est, quod sinus Abrahae vocatur, ibi Nebridius meus vivit »; et infra: « Jam non ponit aurem ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum; et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix »; ergo sinus Abrahae non est idem, quod limbus inferni.

3. Praeterea. Ecclesia non orat pro aliquo, ut ad infernum deducatur; orat autem, ut angeli animam defuncti in sinum Abrahae deferant; ergo videtur, quod sinus Abrahae non sit idem, quod limbus.

Sed contra. Sinus Abrahae dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus est: sed ipse ductus est ad infernum, quia, ut Gloss. *(ordin. Greg. lib. 20. Moral. cap. 25.)*, Job 30. super illud: *Ubi constituta est domus omni viventi*, dicit: « Infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum »; ergo sinus Abrahae est idem, quod limbus.

Praeterea. Gen. 24. dicit Jacob filiis suis: *Deducetis canos meos cum dolore ad inferos;* ergo Jacob sciebat se in morte sua ad inferos transferendum; ergo et eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahae videtur esse aliqua pars inferni.

Respondeo dicendum, quod animae hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt, nisi merito fidei; quia *accedentem ad Deum oportet credere*, Hebr. 11.: primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a coetu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit; et ideo « requies illa, quae hominibus post mortem datur, sinus Abrahae dicitur », ut patet per Augustinum 12. super Gen. ad liter. *(cap. 34. ante med.)*. Sed animae sanctorum post mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt, quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes, sed ante Christi adventum habebant quidem quietem

per immunitatem poenae, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis; et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahae; potest etiam considerari quantum ad id quod eis deerat de requie, et sic dicitur limbus inferni: limbus ergo inferni, et sinus Abrahae fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se: et ideo nihil prohibet, post Christi adventum esse sinum Abrahae, et esse omnino diversum a limbo, quia ea quae sunt unum per accidens, separari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id, quod habebat de bono status sanctorum Patrum, sinus Abrahae dicebatur; sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur infernus: et sic nec sinus Abrahae in malum accipitur, nec infernus in bonum, quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum Patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahae, ita et post Christi adventum: sed diversimode; quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus, et sinus Abrahae, unde ibi non videbatur Deus: sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahae, et nullo modo infernus: et ad hunc sinum Abrahae Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium; et sic etiam intelligenda est quaedam Glossa *(ord. Bedae)* Luc. 16. super illud: *Factum est ut moreretur mendicus,* etc., quae sic dicit: « Sinus Abrahae est requies beatorum pauperum, quorum est regnum coelorum ».

ARTICULUS V. 297

UTRUM LIMBUS IDEM SIT, QUOD INFERNUS DAMNATORUM.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod limbus inferni sit idem, quod infernus damnatorum: Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes: non autem diceretur momordisse infernum, si illi, quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentae; ergo cum illi, quos liberavit, in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo, et inferno; ergo limbus vel est idem, quod infernus, vel pars inferni.

2. Praeterea. Christus dicitur in Symbolo descendisse ad infernum; sed non descendit nisi ad limbum Patrum; ergo limbus Patrum est idem, quod infernus.

3. Praeterea. Job 17. dicitur: *In profundissimum infernum descendent omnia mea:* sed Job, cum esset sanctus, et justus, ad limbum descendit; ergo limbus est idem, quod profundissimus infernus.

Sed contra. « In inferno nulla est redemptio » *(Ecclesia, Off. def.):* sed a limbo sancti fuerunt redempti; ergo limbus non est idem, quod infernus.

Praeterea. August. dicit 12. super Gen. ad liter. *(cap. 33. in fin.):* « Quomodo illam requiem, quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus, non video »: sed anima Lazari ad limbum descendit; ergo limbus non est idem, quod infernus.

Respondeo dicendum, quod receptacula animarum post mortem *dupliciter* distingui possunt: *aut* secundum situm, *aut* secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis poenas, vel praemia recipiunt animae:

si ergo considerentur limbus Patrum, et infernus secundum locorum qualitatem praedictam, sic non est dubium quod distinguuntur, *tum* quia in inferno est poena sensibilis, quae non erat in limbo Patrum; *tum* etiam quia in inferno est poena aeterna: sed in limbo Patrum detinebantur sancti temporaliter tantum. Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est, quod idem locus, vel quasi continuus sit infernus, et limbus; ita tamen quod quaedam superior pars inferni limbus Patrum dicatur. Existentes enim in inferno secundum diversitatem culpae diversam sortiuntur et poenam; et ideo secundum quod gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum, et profundiorem obtinent in inferno: unde et sancti Patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum, et minus tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod infernus, et limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et ad infernum descendisse, quando Patres a limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Job non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum Patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum poenalium, sed in comparatione ad alia loca, secundum quod sub eodem includitur omnis locus poenarum. Vel dicendum, sicut Augustinus solvit 12. super Gen. ad literam *(cap. 33. ad fin.)*, de Jacob sic dicens: « Illud quod Jacob dicit ad filios suos: *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos,* videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut ad requiem bonorum non iret, sed ad inferos peccatorum »: et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sit potius verbum timentis quam asserentis.

ARTICULUS VI. 298

UTRUM LIMBUS PUERORUM SIT IDEM, QUOD LIMBUS PATRUM.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod limbus puerorum sit idem, quod limbus Patrum: poena enim debet respondere culpae: sed pro eadem culpa detinebantur in limbo Patres, et pueri, scilicet pro culpa originali; ergo idem debet esse utrorumque locus poenae.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Enchirid. *(cap. 93.)*: « Mitissima est poena puerorum, qui cum solo originali decedunt »: sed nulla est poena mitior ea, quam sancti Patres habebant; ergo idem est locus poenae utrorumque.

Sed contra. Sicut actuali peccato debetur poena temporalis in purgatorio, et aeterna in inferno, ita et originali peccato debebatur poena temporalis in limbo Patrum, et aeterna in limbo puerorum; si ergo infernus, et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum, et limbus Patrum sint idem.

Respondeo dicendum, quod limbus Patrum, et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii, vel poenae: pueris enim non adest spes beatae vitae, quae Patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei, et gratiae refulgebat: sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse; nisi quod limbus Patrum erat in superiori loco, quam limbus puerorum, sicut de limbo, et inferno dictum est *(art. praec.)*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant Patres, et pueri: in Patribus enim originalis culpa expiata erat secundum quod erat infectiva personae: remanebat tamen impedimentum ex parte naturae, pro qua nondum erat satisfactum plenarie. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personae, et ex parte naturae; et ideo pueris, et Patribus diversa receptacula assignantur.

AD SECUNDUM dicendum, quod Augustinus loquitur de poenis, quae debentur alicui ratione personae suae, inter quas mitissimam poenam habent, qui solo originali peccato gravantur: sed adhuc est mitior poena eorum, quos non impedit a perceptione gloriae defectus personae, sed solum defectus naturae, ut ipsa dilatio gloriae quaedam poena dicatur.

ARTICULUS VII. 299

UTRUM DEBEANT TOT RECEPTACULA DISTINGUI.

(S. Thom. 4. Dist. 45. art. 3.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod non debeant tot receptacula distingui: sicut enim receptacula debentur animabus pro peccato post mortem, ita etiam pro merito: sed ratione meriti non debetur nisi unum receptaculum, scilicet paradisus; ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum, nempe infernus.

2. PRAETEREA. Receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum, vel demeritorum: sed unus est locus, in quo merentur, vel demerentur; ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. PRAETEREA. Loca poenarum debent respondere ipsis culpis: sed non sunt nisi tria genera culparum, scilicet originalis, venialis, et mortalis; ergo non debent esse nisi tria receptacula poenalia.

4. SED CONTRA. Videtur, quod debeant esse multo plura, quam assignentur: aër enim iste caliginosus est daemonum carcer, ut patet 2. Petri 2., nec tamen computatur inter quinque receptacula, quae a quibusdam assignantur; ergo sunt plura receptacula, quam quinque.

5. PRAETEREA. Alius est paradisus terrestris, et alius paradisus coelestis. sed quidam post statum vitae hujus ad paradisum terrestrem sunt translati; sicut de Enoch, et de Elia dicitur; cum ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura, quam quinque.

6. PRAETEREA. Cuilibet statui peccantium debet aliquis locus poenalis respondere: sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali, nullum receptaculorum assignatorum ei competet; constat enim, quod in paradiso non esset, cum gratia careret, et eadem ratione nec in limbo Patrum: similiter etiam nec in limbo puerorum, cum in ipso non sit poena sensibilis, quae tali debetur ratione venialis peccati: similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi poena temporalis, huic autem debetur poena perpetua: similiter autem nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret; ergo oportet sextum receptaculum assignare.

7. PRAETEREA. Diversae sunt quantitates praemiorum, et poenarum secundum differentias culparum, et meritorum: sed infiniti sunt gradus meritorum, et culparum; ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus animae puniantur, vel praemientur post mortem.

8. Praeterea. Animae quandoque puniuntur in locis, in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet 4. Dialog. *(cap. 30. 31. 32. et 40.)*: sed peccaverunt in loco, ubi habitamus; ergo hic locus debet computari inter receptacula; et praecipue cum aliqui in hoc mundo pro peccati suis puniantur, ut supra Magister dixit *(4. Dist. 21.)*.

9. Praeterea Sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua venialia, pro quibus digni sunt poena, ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona, pro quibus essent digni praemio: sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum, in quo puniuntur, antequam praemia consequantur, scilicet purgatorium; ergo eadem ratione e contrario debet esse de illis, qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Praeterea. Sicut Patres retardabantur a plena gloria animae ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis; ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo, in quo nunc recipiuntur, ita debet nunc receptaculum distingui ab eo, in quo recipientur post resurrectionem.

Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum: anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta a corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum, vel malum: sic ergo post mortem vel est in statu recipiendi finale praemium, vel est in statu, quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter: *vel* quantum ad bonum, et sic est paradisus: *vel* quantum ad malum, et sic ratione actualis culpae est infernus; ratione autem originalis est limbus puerorum. Si verò est in statu, quo impeditur a finali retributione consequenda, *vel* hoc est propter defectum personae; et sic est purgatoriom, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur, propter peccata quae commiserunt: *vel* propter defectum naturae; et sic est limbus Patrum, in quo detinebantur Patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum « quod bonum contingit uno modo, sed malum multifarie », ut patet per Dionys. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)* et per Philos. in 2. Ethic. *(cap. 6. a med.)*: et propter hoc non est inconveniens, si locus beatae retributionis sit unus, loca vero poenarum sint plura.

Ad secundum dicendum, quod status merendi, et demerendi est unus status, cum ejusdem sit posse mereri, et demereri; et ideo convenienter debetur omnibus unus locus: sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri *dupliciter*, ut ex dictis patet *(in corp. et art. praec. ad 1.)*, *vel* ratione personae, *vel* ratione naturae tantum; et ideo illi culpae respondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quod aër iste caliginosus non assignatur daemonibus quasi locus, in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium: et ideo inter receptacula, de quibus nunc agitur, non computatur; primo enim eis deputatur ignis inferni, ut patet Matth. 25.

Ad quintum dicendum, quod paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris, quam ad statum recipientis pro meritis; et ideo inter receptacula, de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum, quod illa positio est impossibilis: si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in aeternum: quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei, inquantum gratiam habet adjunctam: unde si adjungatur mortali, quod est sine gratia, poena aeterna in inferno punietur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur aeternaliter puniri.

Ad septimum dicendum, quod diversitas graduum in poenis, vel praemiis non diversificat statum, secundum cujus diversitatem receptacula distinguuntur; et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod licet animae separatae aliquando in loco nostrae habitationis puniantur, non est tamen propter hoc quod locus iste proprius sit locus poenarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum poenas videntes retrahamur a culpis. Quod autem animae existentes in carne hic puniantur pro peccatis, non pertinet ad propositum, quia talis poena non trahit hominem extra statum merentis, vel demerentis: nunc autem agimus de receptaculis, quae debentur animae post statum meriti, vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quod malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali; et ideo illi qui ad beatitudinem, quae summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgari; et propter hoc oportet esse locum, in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; et ideo non est simile, quia in inferno existentes praemium bonorum suorum recipere possunt, inquantum bona praeterita eis valent ad mitigationem poenae.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animae consistit praemium essentiale; sed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter: et ideo carentia gloriae animae diversificat statum, non autem carentiae gloriae corporis. Et propter hoc etiam idem locus, scilicet coelum empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et conjunctis corporibus gloriosis: non autem idem locus debebatur animabus Patrum ante perceptionem gloriae animae, et post perceptionem ipsius.

QUAESTIO LXX.

DE QUALITATE ANIMAE EXEUNTIS A CORPORE, ET POENA EI INFLICTA AB IGNE CORPOREO, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de generali qualitate animae exeuntis a corpore, et poena ei ab igne corporeo inflicta.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae.
Secundo. Utrum remaneant in ea actus dictarum potentiarum.
Tertio. Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

ARTICULUS I. 300

UTRUM IN ANIMA SEPARATA REMANEANT POTENTIAE SENSITIVAE.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 3. art. 3. et seq. et part. 1. q. 77. art. 8.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod in anima separata remaneant potentiae sensitivae: August. enim in lib. de Spiritu et Anima *(cap. 15. circ. med.)* sic dicit: « Recedit anima a corpore, secum trahens omnia, sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, et irascibilitatem »: sed sensus, et imaginatio, et vis irascibilis, et concupiscibilis sunt vires sensitivae; ergo in anima separata vires sensitivae remanent.

2. PRAETEREA. Aug. dicit in lib. de Ecclesiast. Dogmatib. *(cap. 16.)*: « Solum hominem credimus animam habere substantivam, quae exuta a corpore vivit, et sensus suos, atque ingenia vivaciter tenet »; ergo anima exuta a corpore habet potentias sensitivas.

3. PRAETEREA. Potentiae animae vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius: sed id quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur a naturalibus proprietatibus; ergo impossibile est, quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

4. PRAETEREA. Non est totum integrum, cui aliqua partium deest: sed potentiae animae dicuntur partes ipsius; si ergo potentias aliquas post mortem suam anima amittit, non erit anima integra post mortem, quod est inconveniens.

5. PRAETEREA. Potentiae animae magis cooperantur ad meritum, quam etiam corpus, cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiae vero principia agendi: sed necesse est quod simul corpus praemietur cum anima, propter hoc quod cooperabatur in merito; ergo multo fortius est necesse, quod potentiae animae simul praemientur cum ipsa; ergo anima separata eas non amittit.

6. PRAETEREA. Si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat: non enim potest dici, quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem sui: sed id quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero; ergo anima non habebit in resurrectione eamdem numero potentiam sensitivam. Sed secundum Philos. *(lib. 2. de Anima, tex. 9.)*, sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiae animae ad partes corporis, ut visus ad oculum: si autem non esset eadem numero anima, quae redibit ad corpus, non esset idem numero homo; ergo eadem ratione non esset idem oculus numero, si non sit eadem numero potentia visiva; et simili ratione nec aliqua alia pars eadem numero resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse, quod anima separata potentias amittat sensitivas.

7. PRAETEREA. Si potentiae sensitivae corrumperentur, corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore, debilitarentur: hoc autem non contingit, quia, ut dicitur in 1. de Anima *(tex. 65.)*, « si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis »; ergo nec corrupto corpore, sensitivae potentiae corrumpuntur.

SED CONTRA est, quod August. in libro de Eccles. Dogmat. *(cap. 19.)* dicit:

« Duabus substantiis tantum homo constat, anima, et carne; anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis »; potentiae ergo sensitivae ad carnem pertinent; ergo corrupta carne, non manent potentiae sensitivae in anima.

Praeterea. Philosophus in 12. Metaph. *(tex. 17.)*, de separatione animae loquens, sic dicit: « Si autem aliquid remanet in postremo, quaerendum est de hoc; in quibusdam enim non est impossibile, verbi gratia, si anima est talis dispositionis non tota, sed intellectus; tota enim, forte impossibile »: ex hoc videtur, quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiae animae intellectivae; non ergo sensitivae, vel vegetativae.

Praeterea. In 2. de Anima *(tex. 21. et 22.)* Philosophus dicit de intellectu loquens: « Hoc solum contingit separari, ut perpetuum a corruptibili: reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt »; ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est *multiplex* opinio: *quidam* enim existimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt quod anima a corpore separata omnes potentias suas secum trahit; si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundum naturales proprietates, quae subjecto manente, variari non possunt. Sed dicta existimatio falsa est: cum enim potentia sit, secundum quam potentes dicimur aliquid agere, vel pati, ejusdem autem sit agere, et posse agere, oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subjecti, quod est agens, vel patiens; unde Philosophus in principio de Somno, et Vigilia dicit, quod « cujus est potentia, ejus est actus ». Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiae animae sunt principia, non esse animae, proprie loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut est videre, audire, et hujusmodi: unde oportet, quod istae potentiae sint conjuncti sicut subjecti, animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quaedam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali; ut intelligere, et considerare, et velle: unde cum hae actiones sint animae propriae, potentiae quae sunt harum principia, non solum erunt animae ut principii, sed etiam ut subjecti: quia ergo, manente proprio subjecto, manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo, corrumpi; ideo necesse est illas potentias, quae in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata, illas autem, quae utuntur organo corporali, corrumpi, corpore corrupto: et hujusmodi sunt potentiae omnes, quae pertinent ad animam sensibilem, et vegetabilem. Et propter hoc *quidam* in potentiis animae sensibilibus distinguunt: dicunt enim, has esse *duplices: quasdam* quae sunt actus organorum, quae sunt ab anima effluxae in corpus, et hae cum corpore corrumpuntur: *quasdam* vero originales harum, quae sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum, et audiendum, et hujusmodi; et hae originales potentiae manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici: anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum, quae sunt actus organorum, sicut et forma quaelibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum, quae compositum naturaliter consequuntur: si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiae, quae organa perficiunt, ab essentia animae effluerent, eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animae effluerent illae mediae potentiae, et sic in infinitum; si enim statur

alicubi, melius est ut in primo stetur. Unde *alii* dicunt, quod potentiae sensitivae, et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis: in anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si iterum corpori uniatur; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiae animae, ut dictum est *(in corp.)*: et haec opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahit aliquas illarum potentiarum in actu (scilicet intelligentiam, et intellectum), quasdam vero radicaliter, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod sensus, quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent, quia intellectus interdum sensus appellatur, ut patet per Basilium, super Proverbia *(scilicet hom. in princ. Proverb. inter med. et fin.)*, et Philosophum in 6. Ethic. *(cap. 11. a med.)*. Vel si intelligat de sensibus exterioribus, dicendum est, sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet ex dictis *(in corp. art.)*, potentiae sensitivae non comparantur ad animam, sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem; unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod potentiae animae non dicuntur partes ejus integrales, sed potentiales: talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter, sicut in anima virtus animae perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter; unde cum in anima separata remaneant vires intellectivae partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivae potentiae actu non remaneant; sicut nec potentia regis manet diminuta, mortuo praeposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quod corpus cooperatur ad meritum, quasi pars essentialis hominis, qui meretur; sic autem non cooperantur potentiae sensitivae, cum sint de genere accidentium; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod potentiae animae sensitivae non dicuntur esse actus organorum, quasi formae essentiales ipsorum, nisi ratione animae, cujus sunt; sed sunt actus ipsorum, sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum: unde sicut ignis idem numero remaneret, etiamsi alius numero in eo calor esset (sicut patet de frigore aquae, quod non redit idem numero, postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente), ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiae eaedem numero non sint.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de hujusmodi potentiis, secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod « senium non est in patiendo animam, sed id in quo est », scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur, neque corrumpuntur animae virtutes.

ARTICULUS II. 301

UTRUM IN ANIMA SEPARATA REMANEANT ACTUS SENSITIVARUM POTENTIARUM.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum: dicit enim August. in lib. de Spiritu et Anima *(cap. 15. circ. med.)*: « Anima recedens a corpore ex his (scilicet imaginatione, concupiscibilitate, et irascibilitate) secundum merita afficitur ad delectationem, sive ad dolorem »: sed imaginatio, et concupiscibilis, et irascibilis sunt potentiae sensitivae; ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficietur; et ita secundum eas in aliquo actu erit.

2. PRAETEREA. Augustinus 12. super Gen. ad lit. *(cap. 24. in med.)* dicit, quod « corpus non sentit, sed anima per corpus »; et infra: « Quaedam anima non per corpus, sed sine corpore sentit »: sed id quod animae sine corpore convenit, potest inesse animae a corpore separatae; ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. PRAETEREA. Inspicere similitudines corporum, sicut in somno accidit, ad visionem imaginariam pertinet, quae est in parte sensitiva: sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, contingit animae separatae: unde August. 12. super Gen. ad lit. *(cap. 32. ante med.)* sic dicit: « Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cum jacente sine sensu ipso corpore, nondum tamen penitus mortuo, videat talia, qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt, et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit »: non enim potest hoc intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde praemisit de jacentibus sine sensu, quod « gerunt quandam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia, qualia vident similitudinibus sensuum experiri »; ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

4. PRAETEREA. Memoria est potentia sensitivae partis, ut probatur in lib. de Memor. et Reminisc. *(cap. 1. ante med.)*: sed animae separatae actu memorabuntur eorum, quae in hoc mundo gesserunt; unde et diviti Epuloni dicitur Luc. 16.: *Recordare, quia recepisti bona in via tua;* ergo anima separata exibit in actum potentiae sensitivae.

5. PRAETEREA. Secundum Philos. in 3. de Anima *(tex. 41. et lib. 2. Ethic. cap. 5.)*, irascibilis, et concupiscibilis sunt in parte sensitiva: sed in irascibili, et concupiscibili sunt gaudium, et tristitia, amor, et odium, timor, et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis; ergo animae separatae non carebunt actibus potentiarum sensitivarum.

SED CONTRA. Id quod est commune animae, et corpori, non potest remanere in anima separata: sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animae, et corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet, nisi per organum corporale; ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Praeterea. Philosophus dicit in 1. de Anima *(tex. 66.)*, quod « corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat »: et eadem ratio est de om-

nibus aliis actibus sensitivarum potentiarum; ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiae sensitivae.

Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt *duplices* actus sensitivarum potentiarum: *quosdam* exteriores, quos anima per corpus exercet; et hi non remanent in anima separata: *quosdam* vero interiores, quos anima per seipsam exercet; et hi erunt in anima separata: haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit *(ut refert Arist. lib. 1. de Anima, tex. 45.)* animam corpori conjungi, sicut quandam substantiam perfectam in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione, quam ponebat; quia autem secundum ipsum nihil movebat, nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum; et posuit, quod anima erat seipsam movens. Et secundum hoc erat duplex motus animae: *unus,* quo movebat seipsam; *alius,* quo movebatur corpus ab ea: et sic anima habebat actum, qui est videre, *primo* in seipsa, secundum quod movebat seipsam, et *secundo* in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philos. destruit in lib. 1. de Anima *(tex. 36. et 46. et seq.)*, ostendens, quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes, quae sunt videre, sentire, et hujusmodi; sed quod istae operationes sunt motus conjuncti tantum: unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini: dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis, qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quaedam de suo addidit; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum quod non debet intelligi, quod anima separata ex imaginatione, et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus potentiarum praedictarum; sed quia ex his quae anima per imaginationem, et alias hujusmodi modi potentias commisit in corpore, in futuro efficietur vel in bonum, vel in malum; ut sic imaginatio, et hujusmodi potentiae non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animae secundum se, sed quia est totius conjuncti ratione animae, eo modo loquendi, quo dicimus, quod calor calefacit. Quod autem subjungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore, ut timorem, et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum; non enim timor, et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici, quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum: patet enim, quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata: anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum, quod similitudines rerum sunt in anima, et quantum ad potentiam sensitivam, et imaginativam, et quantum ad intellectivam, secundum majorem, et minorem abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus: tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc, quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis imaginabiliter, ita

sunt in anima separata intellectualiter; non autem quod in anima separata sint imaginabiliter.

AD QUARTUM dicendum, quod, sicut in lib. 1. dictum est *(Dist. 8. q. 4. art. 1.)*, memoria *dupliciter* sumitur: *quandoque*, prout est potentia sensitivae partis, secundum scilicet quod concernit praeteritum tempus; et hoc modo actus memoriae in anima separata non erit; unde dicit Philos. in 1. de Anima *(tex. 66.)*, quod « hoc corrupto (scilicet corpore), anima non reminiscitur »: *alio modo* accipitur memoria, prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum praeteritorum, sed etiam praesentium, et futurorum, ut August. dicit *(lib. 14. de Trinit. cap. 11.)*; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

AD QUINTUM dicendum, quod amor, et gaudium, et tristitia, et hujusmodi *dupliciter* accipiuntur: *quandoque* quidem, secundum quod sunt passiones appetitivae sensibilis, et sic non erunt in anima separata; hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis: *alio modo*, secundum quod sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva: et hoc modo erunt in anima separata; sicut etiam delectatio erit ibi sine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo, inquantum scilicet est simplex motus voluntatis: et hoc modo Philos. in 7. Ethic. *(circ. fin. lib.)* dicit, quod « Deus una simplici delectatione gaudet ».

ARTICULUS III. 302

UTRUM ANIMA SEPARATA PATI POSSIT AB IGNE CORPOREO.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod anima separata pati non possit ab igne corporeo: Augustinus enim in 12. super Genes. ad lit. *(cap. 32. a med.)* dicit: « Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exuta afficiuntur, seu bene, seu male »; ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. PRAETEREA. Augustinus in eodem libro *(cap. 16. in med.)* dicit, quod « agens semper est nobilius patiente »: sed impossibile est aliquod corpus esse nobilius anima separata; ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. PRAETEREA. Secundum Philos. in 1. de Generat. *(tex. 87.)*, et secundum Boëtium in lib. de Duab. Natur. *(aliquant. a med.)*, illa sola agunt, et patiuntur ad invicem, quae in materia conveniunt: sed anima, et ignis corporeus non conveniunt in materia, quia spiritualium, et corporalium non est materia communis; unde nec possunt invicem transmutari, ut Boëtius in eodem lib. *(circ. med.)* dicit; ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. PRAETEREA. Omne quod patitur, recipit aliquid ab agente: si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet: sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in eo materialiter, sed spiritualiter: sed formae rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius; ergo etsi ponatur, quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus poenam, sed magis in ejus perfectionem.

5. PRAETEREA. Si dicatur, quod hoc ipso anima punitur ab igne, quod ignem videt, ut videtur dicere Gregor. in 4. Dial. *(cap. 29. parum a princ.)*; contra: Si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cum non habeat organa, quibus visio sensitiva, vel imaginaria perfi-

citur: sed visio intellectualis non videtur quod possit esse causa tristitiae; « delectationi enim, quae est in considerando, non est tristitia contraria », secundum Philos. *(lib. 1. Topic. cap. 13. parum a princ.)*; ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Praeterea. Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, eo quod tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore, dum vivit in corpore; contra: Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore, inquantum ex ea, et corpore fit unum, sicut ex materia, et forma: sed anima non erit forma illius ignis corporei; ergo supradicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Praeterea. Omne agens corporeum agit per contactum: sed non potest esse aliquis contactus ignis corporei, et animae, cum contactus solum sit inter corporea, quae habent ultima simul; ergo anima ab illo igne non patitur.

8. Praeterea. Agens organicum non agit in remota, nisi per hoc quod agit in media; unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suae virtuti: sed animae, vel ad minus daemones, de quibus eadem est ratio, quandoque sunt extra locum inferni, cum quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant: nec tamen tunc sunt a poena immunes; sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec poena damnatorum. Nec tamen videmus, quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur: nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantae virtutis, ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat; ergo non videtur, quod poenas, quas animae damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra. Eadem ratio est de animabus separatis, et daemonibus, quod ab igne corporeo pati possint: sed daemones ab eo patiuntur, cum puniantur ab illo igne, in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet per sententiam Domini, Matth. 25.: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo*, etc.; ergo et animae separatae ab igne corporeo pati possunt.

Praeterea. Poena debet respondere culpae: sed anima per culpam se corpori subjecit per pravam concupiscentiam; ergo justum est, ut in poenam rei corporeae subjiciatur per passionem.

Praeterea. Major est unio formae ad materiam, quam agentis ad patiens: sed diversitas naturae spiritualis, et corporalis non impedit, quin anima sit forma corporis; ergo nec impedit, quin possit a corpore pati.

Respondeo dicendum, quod supposito quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere, quod anima ab igne corporeo poenas patietur; cum Dominus ignem illum diabolo, et angelis ejus paratum esse dicat Matth. 25., qui sunt incorporei, sicut ipsa anima: sed quomodo pati possit *multipliciter* assignatur. *Quidam* enim dixerunt, quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati; unde Greg. in 4. Dial. *(cap. 29. parum a princ.)* dicit: « Ignem eo ipso patitur anima, quod videt »: sed istud non videtur sufficere, quia quodlibet visum, ex hoc quod videtur, est perfectio videntis; unde non potest in ejus poenam cedere, inquantum est visum; sed quandoque est punitivum, vel contristans per accidens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum; unde oportet, quod praeter hoc quod anima ignem illum videt, sit aliqua comparatio animae ad ignem, secundum quam animae ignis noceat. Unde *alii* dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi, et ad talem apprehensionem afficitur timore, et dolore, ut impleatur id quod dicitur *(Psal. 13.)*: *Trepidaverunt timore, ubi*

non erat timor; unde Gregorius in 4. Dialog. *(loc. cit.)* dicit, quod « quia anima cremari se conspicit, crematur »: sed hoc iterum non videtur sufficere, quia secundum hoc passio animae ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apprehensionem tantum; quamvis enim possit esse vera passio tristitiae, vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit 12. sup. Genes. ad liter. *(cap. 19. et 32.)*, tamen non potest dici, quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei, quam concipit; et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione, quam ille qui ponitur per imaginarias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert, iste autem per falsas conceptiones, quas anima errans fingit: et iterum non est probabile, quod animae separatae, vel daemones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur. Unde *alii* dicunt, quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati; unde etiam Gregorius in 4. Dialog. *(cap. 29. ante med.)* dicit: « Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium non solum anima videndo, sed etiam experiendo patiatur »: sed hoc tali modo fieri ponunt; dicunt enim, quod ignis ille corporeus considerari potest *dupliciter: uno modo,* secundum quod est quaedam res corporea; et hoc modo non habet, quod in animam agere possit: *alio modo,* secundum quod est instrumentum divinae justitiae vindicantis; hoc enim divinae justitiae ordo exigit, ut anima, quae peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in poena subdatur: instrumentum autem non solum agit in virtute propriae naturae, sed etiam in virtute principalis agentis; et ita non est inconveniens, si ignis ille, cum agat in virtute spiritualis agentis, in spiritum agat hominis, vel daemonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, quod animam sanctificant *(4. Dist. 1. q. 1. art. 4. q. 1. 2. et 3. et part. 3. q. 62. art. 1. et 4.)*. Sed istud etiam non videtur sufficere, quia omne instrumentum in id, circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum illam actionem, secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem, oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et serra secando lignum, producit formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quae sit ei connaturalis, ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis. Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus, quod *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam (Sapient. 9.)*. Spiritus autem corpori unitur *dupliciter: uno modo* ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitus corpori et vivificat corpus, et a corpore aliqualiter aggravatur: sic autem spiritus hominis, vel daemonis igni corporeo non unitur: *alio modo* sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes, quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat, quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet, quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco, quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non sit ita in loco naturaliter, quod loco subdatur: sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum instrumentum est divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum; et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari

ubi vult, et secundum quod vult: et hunc modum ponit Greg. in 4. Dial. *(cap. 29. cir. med.)*. Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit: « Cum Veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? » Et hoc etiam Julianus *(episc. Tolet. lib. 2. Prognost. cap. 17.)* dixit, ut in litera *(4. Dist. 44.)* Magister dicit: « Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur post mortem corporeo igne? » Augustinus etiam 21. de Civit. Dei *(cap. 10.)* dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam (quamvis illud sit spirituale, et hoc corporale), et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo poenam; et ex illa conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur, quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus, quod ignis ex natura sua habet, quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum: sed inquantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis iste est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur: unde Greg. in 4. Dial. omnia ista per ordinem tangit, ut ex praemissis ejus auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in lib. 21. de Civit. Dei, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*. Vel dicendum, quod Augustinus intelligit, quod ea, quibus anima proxime afficitur ad dolorem, vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet: ignis ergo apprehensus est proximum affligens, sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit igne nobilior, ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinae justitiae.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus, et Boëtius loquuntur de actione illa, per quam patiens transmutatur in naturam agentis: talis autem non est actio ignis in animam; et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quod ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso, quod aliquid videtur; cum illud quod videtur, nullo modo intellectui possit esse contrarium, inquantum videtur: in sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum, ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi: sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, inquantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum; non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo; et sic anima videndo ignem affligitur.

Ad sextum dicendum, quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet *(in corp.)*.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non sit tactus corporalis inter animam, et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor coeli, cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit coelum ipsum movens, per modum quo dicitur contristans tangere, sicut dicitur in 1. de Generatione *(tex. 45.)*; et hic modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem, vel ad exercitium electorum: ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in poenam praeparatum; unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est *(in corp. art.)*, ubicumque sunt, ab igne inferni affliguntur; sicut et captivi etiam extra carcerem existentes a carcere quodammodo affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum non minuitur nec quantum ad praemium essentiale, nec quantum ad accidentale, si aliquando extra coelum empyreum sint, sed quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur poena damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ponantur ad tempus: et hoc est quod Gloss. *(ord. Bedae)* dicit super illud Jacob. 3.: *Inflammat rotam nativitatis nostrae,* etc.; sic enim ait: « Diabolus, ubicumque sit, sive sub aëre, sive sub terra, secum trahit tormenta suarum flammarum »: objectio autem sic procedit, ac si ignis corporeus affligeret immediate spiritus, sicut affligit corpora.

QUAESTIO LXXI.

DE SUFFRAGIIS MORTUORUM, IN QUATUORDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuordecim.

Primo. Utrum suffragia, quae per unum fiunt, aliis prodesse possint.

Secundo. Utrum mortui juvari possint ex operibus vivorum.

Tertio. Utrum suffragia per peccatores facta mortuis prosint.

Quarto. Utrum suffragia pro mortuis facta facientibus prosint.

Quinto. Utrum suffragia existentibus in inferno prosint.

Sexto. Utrum prosint existentibus in purgatorio.

Septimo. Utrum valeant pueris existentibus in limbo.

Octavo. Utrum aliquo modo prosint existentibus in patria.

Nono. Utrum oratio Ecclesiae, et sacramentum altaris, et eleemosynae prosint defunctis.

Decimo. Utrum indulgentiae, quas Ecclesia facit, eis prosint.

Undecimo. Utrum cultus exequiarum defunctis prosint.

Duodecimo. Utrum suffragia, quae fiunt pro uno defuncto, magis illi prosint, quam aliis.

Decimotertio. Utrum suffragia pro multis facta valeant tantum singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent.

Decimoquarto. Utrum valeant tantum communia suffragia illis, pro quibus specialia non fiunt, quantum illis, pro quibus fiunt, valent specialia, et communia simul.

ARTICULUS I. 303

UTRUM SUFFRAGIA PER UNUM FACTA ALIIS PRODESSE POSSINT.

(S. Thom. 4. Dist. 45. q. 2. art. 1. q. 2. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod suffragia per unum facta aliis prodesse non possint: dicitur enim Galat. 6.: *Quae enim seminaverit homo, haec et metet:* sed si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab aliis seminata; ergo ex suffragiis aliorum nullum fructum consequitur.

2. PRAETEREA. Ad justitiam Dei pertinet, ut unicuique tribuatur pro meritis, unde Psal. 61.: *Tu reddes unicuique juxta opera sua:* sed justitiam Dei deficere est impossibile; ergo impossibile est, quod unus ex operibus alterius juvetur.

3. PRAETEREA. Secundum eamdem rationem est aliquod opus meritorium, et laudabile, scilicet inquantum est voluntarium: sed ex opere unius non laudatur alter; ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium, et fructuosum.

4. PRAETEREA. Ad justitiam divinam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis: sed nullus punitur pro malis alterius; immo, ut dicitur Ezech. 18., *anima, quae peccaverit, ipsa morietur;* ergo nec unus juvatur per bona alterius.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psal. 118.: *Particeps ego sum omnium timentium te,* etc.

Praeterea. Omnes fideles per charitatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiae membra: sed unum membrum juvatur per alterum; ergo et unus homo potest ex alterius meritis juvari.

RESPONDEO dicendum, quod actus noster ad *duo* valere potest: *primo* ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis: *secundo* ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquod praemium accidentale, vel dimissionem poenae. Ad utrumque autem horum actus noster *dupliciter* valere potest: *uno modo* per viam meriti; *alio modo* per viam orationis: et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur justitiae, oratio autem misericordiae; oratio enim impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum est ergo, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quae ego facio, aliquis mereatur vitam aeternam, quia sors gloriae redditur secundum mensuram accipientis; unusquisque autem ex actu suo disponitur, et non ex alieno: et dico dispositionem dignitatis ad praemium. Sed per viam orationis, etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest, sicut quod unus homo impetret alteri primam gratiam: cum igitur impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere, quae potestati divinae subsunt ordinate. Sed quantum ad aliquid, quod est consequens, vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri, non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti; quod quidem *dupliciter* contingit: *vel* propter communicantiam in radice operis, quae est charitas in operibus meritoriis; et ideo omnes qui sibi invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus

reportant; tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius; et inde est quod articulus fidei ponitur *sanctorum communio: alio modo* ex intentione facientis, quia aliqua opera specialiter ad hoc facit, ut talibus prosint: unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum, pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata; unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi, quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod messis illa est perceptio vitae aeternae, sicut habetur Joan. 4.: *Et qui metit, fructum congregat in vitam aeternam:* sors autem vitae aeternae non datur alicui, nisi pro propriis operibus, quia etsi aliquis alteri impetret, ut ad vitam perveniat, nunquam tamen hoc fit, nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam aeternam.

Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: et similiter opus, quod est ejus qui mecum est unum, quodammodo est et meum; unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo, qui est unum secum in charitate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui, nisi secundum ordinem ejus ad actum: unde laus est ad aliquid, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 12. circ. princ.):* et quia ex opere alterius nullus efficitur, vel ostenditur bene dispositus, vel male ad aliquid, inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius, nisi per accidens, secundum quod ipse est aliquo modo operum illorum causa, consilium, vel auxilium praebendo, seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui, non solum considerata ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem, vel statum ejus, ut ex dictis patet *(in corp. art.).*

Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod ei debetur, hoc directe justitiae repugnat: sed dare aliquid alicui, quod ei non debetur, hoc non est justitiae contrarium, sed metas justitiae excedit; est enim liberalitas: non autem posset aliquis laedi ex malis alterius, nisi aliquid ei de suo subtraheretur: et ita non convenit, quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

ARTICULUS II. 304

UTRUM MORTUI POSSINT JUVARI EX OPERIBUS VIVORUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod mortui non possint juvari ex operibus vivorum: primo per hoc quod dicit Apost. 2. Cor. 5.: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit;* ergo ex his, quae post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex alicujus operibus.

2. Praeterea. Hoc idem videtur ex hoc quod dicitur Apoc. 14.: *Beati mortui, qui in Domino moriuntur; opera enim illorum sequuntur illos.*

3. Praeterea. Proficere ex opere aliquo est solum in via existentis: sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de his hoc intelligitur quod legitur Job 19.: *Semitam meam circumsepsit, et transire non possum;* ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Praeterea. Nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitae communicatio inter eos: sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum in 1. Ethic. *(cap. 11.)*; ergo suffragia vivorum non prosunt mortuis.

Sed contra est, quod habetur 2. Machab. 12.: *Sancta, et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur:* sed hoc non esset utile, nisi eos juvaret; ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

Praeterea. August. dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda *(cap. 1. in fin. et cap. 4)*: « Non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ut in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum »: quae quidem consuetudo ab ipsis apostolis instituta est, ut dicit Damasc. in quodam sermone de Suffragiis mortuorum *(a princ.)*, sic dicens: « Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris, et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt ». Quod etiam per Dionys. patet in ult. cap. Eccles. Hierarch. ubi ritum commemorat, quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur: ibi etiam Dionys. asserit, suffragia vivorum mortuis prodesse; ergo hoc indubitanter credendum est.

Respondeo dicendum, quod charitas, quae est vinculum Ecclesiae membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt: charitas enim, quae est vita animae, sicut anima est vita corporis, non finitur, 1. Cor. 13.: *Charitas nunquam excidit:* similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt; et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest; et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem; vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut haec ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quae in corpore gessit. Vel dicendum, secundum Joannem Damascenum in serm. praedicto *(aliquant. a princ.)*, quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem, quae fiet in finali judicio, quae erit aeternae gloriae, vel aeternae miseriae, in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit: interim autem juvari potest vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela aeternae retributionis, quod patet ex hoc quod praemittitur: *Beati mortui,* etc. Vel dicendum, quod opera pro eis facta sunt etiam quodammodo eorum, ut dictum est *(art. praec. in corp. et ad 2.)*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis animae post mortem non sint simpliciter in statu viae, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, inquantum scilicet earum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione; et ideo simpliciter earum via est circumsepta, ut non possint ulterius per aliqua opera transmutari secundum statum felicitatis, et miseriae: sed quantum ad hoc non est circumsepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari, quia secundum hoc adhuc sunt in via.

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt, potest tamen eorum communicatio esse quantum

ad opera vitae spiritualis, quae est per charitatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

ARTICULUS III. 305

UTRUM SUFFRAGIA FACTA PER PECCATORES MORTUIS PROSINT.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod suffragia per peccatorem facta mortuis non prosint, quia, ut dicitur Joan. 9., *peccatores Deus non audit*: sed si orationes eorum prodessent illis, pro quibus orant, a Deo exaudirentur; ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

2. PRAETEREA. Gregorius in Pastorali *(part. 1. cap. 11. a princ.)* dicit, quod « cum is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur »: sed quilibet peccator Deo displicet; ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ideo talia suffragia non prosunt.

3. PRAETEREA. Opus alicujus videtur esse magis fructuosum facienti, quam alteri: sed peccator per opera sua nihil meretur sibi; ergo multo minus potest alteri mereri.

4. PRAETEREA. Omne opus meritorium oportet esse vivificatum, idest charitate informatum: sed opera per peccatores facta sunt mortua; ergo non possunt per ea mortui juvari, pro quibus fiunt.

5. SED CONTRA est, quod nullus potest scire de altero pro certo, utrum sit in statu culpae, vel gratiae; si ergo tantum illa suffragia prodessent, quae fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire, per quos suffragia conquireret suis defunctis; et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

6. PRAETEREA. Sicut Aug. dicit *(in Enchir. cap. 109.)* in litera *(4. Dist. 45.)*, secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod dum viveret meruit ut juvaretur post mortem; ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditionem ejus, pro quo fiunt; non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos, vel per malos fiant.

RESPONDEO dicendum, quod in suffragiis, quae per malos fiunt, *duo* possunt considerari: *primo* ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris; et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam aequaliter explent, per quoscumque fiant, quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt: *alio modo* quantum ad opus operantis; et sic distinguendum est, quia operatio peccatoris suffragia facientis potest *uno modo* considerari, prout est ejus; et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi, nec alii; *alio modo*, inquantum est alterius, quod *dupliciter* contingit: *uno modo*, inquantum peccator suffragia faciens, gerit personam totius Ecclesiae; sicut sacerdos, dum dicit in Ecclesia exequias mortuorum; et quia ille intelligitur facere, cujus nomine, vel vice fit, ut patet per Dionys. in lib. de Coel. Hier. *(cap. 13. parum a princ.)*, inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt: *alio modo* quando agit ut instrumentum alterius; opus enim instrumenti est magis principalis agentis: unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis, sicut si servus in peccato existens quodcumque opus misericordiae facit ex praecepto domini sui charitatem habentis. Unde si quis in charitate decedens praecipiat sibi suffragia fieri, vel alius praecipiat charitatem habens, illa suffragia valent defun-

cto, quamvis illi, per quos fiunt, in peccato existant: magis tamen valerent, si essent in charitate, quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius, et ideo secundum hoc digna est, ut a Deo exaudiatur; tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum: non enim solis justis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. 5., non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia; et ideo Joan. 9. super illud: *Deus peccatores non audit,* Gloss. *(interl. Aug. tract. 44. in Joan. a med.)* dicit, quod «loquitur ut inunctus, non ut in plene videns».

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta, tamen ratione alterius, cujus vice, vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc, quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem; et tamen alii, qui est dispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum, inquantum est ejus, potest tamen esse vivum, inquantum est alterius, ut dictum est *(in corp. art.)*: sed quia rationes, quae sunt in oppositum, videntur concludere, quod non differat, utrum quis suffragia procuret per bonos, vel per malos, ideo etiam ad eas est respondendum.

Ad quintum ergo dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, potest tamen probabiliter aestimare ex his, quae exterius de homine videt: ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. 7.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod suffragium alteri valeat, requiritur ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujusmodi valoris: et hanc homo acquisivit per opera propria, quae gessit in vita; et sic Augustinus loquitur: requiritur nihilominus qualitas operis, quod prodesse debet; et hoc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit, vel exequendo, vel imperando.

ARTICULUS IV. 306

UTRUM SUFFRAGIA, QUAE A VIVIS PRO MORTUIS FIUNT, FACIENTIBUS PROSINT.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod suffragia, quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint, quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam justitiam ipse a debito proprio non absolveretur; ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

2. Praeterea. Unusquisque quod facit, facere debet meliori modo quo potest: sed melius est juvare duos, quam unum; si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Praeterea. Si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis aequaliter prodesset sibi, ut ei pro quo satisfacit, eadem ratione aequaliter valebit et

tertio, si pro eodem satisfaciat simul, et similiter quarto, et sic deinceps; ergo unus una satisfactione posset pro omnibus satisfacere, quod est absurdum.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm. 34.: *Oratio mea in sinu meo convertetur;* ergo eadem ratione et suffragia, quae pro aliis fiunt, satisfacientibus prosunt.

Praeterea. Damasc. dicit in sermone De his qui in fide dormierunt *(in med.)*: « Quaemadmodum unguento, vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille (scilicet liniens) participat unctionem, et sic postea perungit laborantem; sic et quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi prodest, deinde proximo »: et sic habetur propositum.

RESPONDEO dicendum, quod opus suffragii, quod pro altero fit, potest considerari *dupliciter: uno modo,* ut est expiativum poenae per modum cujusdam recompensationis, quae in satisfactione attenditur; et hoc modo opus suffragii, quod computatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum a debito poenae, quod non absolvit facientem a debito poenae propriae, quia in tali recompensatione consideratur aequalitas justitiae: opus autem istud satisfactorium ita potest adaequari uni reatui, quod alteri non adaequetur; reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt, quam reatus unius. *Alio modo* potest considerari, inquantum est meritorium vitae aeternae, quod habet, inquantum procedit a radice charitatis; et secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA: *primae* enim rationes procedebant de opere suffragii, secundum quod est satisfactorium, sed *aliae,* secundum quod est meritorium.

ARTICULUS V. 307

UTRUM SUFFRAGIA PROSINT EXISTENTIBUS IN INFERNO.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod suffragia prosint existentibus in inferno, per hoc quod habetur 2. Machab. 12. ubi dicitur, quod *invenerunt sub tunicis interfectorum donaria idolorum, a quibus lex prohibebat Judaeos:* et tamen post subditur, quod *Judas duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum:* constat autem illos peccasse mortaliter, contra legem agentes, et ita in peccato mortali decessisse, et sic ad inferos esse translatos; ergo existentibus in inferno suffragia prosunt.

2. PRAETEREA. In litera *(4. Dist. 45.)* habetur ex verbis Augustini *(in Enchir. cap. 110. in fin.),* quod « quibus prosunt suffragia, vel ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio »: sed solum illi qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur; ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. PRAETEREA. Dionys. ult. cap. Eccles. Hierarch. *(cir. med.)* dicit: « Si hic justorum orationes, et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in illis, qui digni sunt sacris orationibus, operantur tantummodo? » Ex quo potest accipi, quod suffragia magis prosunt mortuis, quam vivis: sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus, cum quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum; ergo etiam mortuis in peccato mortali existentibus suffragia valent.

4. PRAETEREA. In Vitis Patrum *(lib. 3. num. 172. et lib. 6. num. 16.)* legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo *(scilicet de Defunct. aliquant. a princ.)*

refert, quod Macharius, inventa in via calvaria cujusdam defuncti, oratione praemissa, quaesivit cujus caput fuisset; et caput respondit, quod fuera sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; et tamen confessus est, oratione Macharii se, et alios juvari; ergo suffragia Ecclesiae etiam in inferno existentibus prosunt.

5. PRAETEREA. Damasc. in eodem serm. *(ante med.)* narrat, quod Gregorius pro Trajano orationem fundens audivit vocem sibi divinitus dicentem: « Vocem tuam audivi, et veniam Trajano do »; cujus rei, ut Damasc. dicit in dicto serm., « testis est Oriens omnis, et Occidens »: sed constat Trajanum in inferno fuisse, quia « multorum martyrum necem amaram instituit », ut ibidem Damasc. dicit; ergo suffragia Ecclesiae valent etiam in inferno existentibus.

SED CONTRA est, quod dicit Dionys. cap. 7. Eccl. Hierarch. *(a med.)*: « Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine »; et consequenter ibidem dicit, quod « pro peccatoribus non erat remissionem, quia non audiretur pro illis »; ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

Praeterea. Gregor. dicit in 34. lib. Moral. *(cap. 16. vers. fin.)*: « Eadem causa est, cur non oretur tunc (scilicet post diem judicii) pro hominibus aeterno igne damnatis, quae nunc causa est, quare non oretur pro diabolo, et angelis ejus aeterno supplicio deputatis; quae etiam nunc causa est, quare sancti non orent pro hominibus infidelibus, impiisque defunctis, quia de eis utique, quos aeterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum judicis justi conspectum orationis suae meritum cassari refugiunt »; ergo suffragia in inferno positis non valent.

Praeterea. In litera *(4. Dist. 45.)* habetur ex verbis August. *(serm. 32. de Verb. Apost. a med.)*: « Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis de corpore exeunt, frustra illis a suis hujusmodi officia impenduntur »: sed omnes damnati sunt hujusmodi; ergo eis suffragia non prosunt.

RESPONDEO dicendum, quod circa damnatos fuit *triplex* opinio: *quidam* enim dixerunt, in hoc distinguendum esse *dupliciter*: *uno modo* quantum ad tempus, dicentes quod post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiae: *alio modo* distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas aliquos dicebant esse valde malos, qui scilicet sine fide, et sacramentis decesserunt; et talibus, quia de Ecclesia non fuerunt nec merito, nec numero, suffragia Ecclesiae prodesse non possunt: alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesiae fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia Ecclesiae prodesse debent. Sed occurrebat eis quaedam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum poena inferni sit finita secundum intensionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis, poena illa totaliter auferretur, quod est error Origenis *(lib. 1. Periarch. cap. 6. cir. med. et Gregor. lib. 34. Moral. cap. 16.)*: et ideo hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt. Praepositivus enim dixit, quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quod a tota poena reddantur immunes, non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii; tunc enim animae iterato corporibus conjunctae, in poenas inferni sine spe veniae retrudentur. Sed ista opinio videtur divinae providentiae repugnare, quae nihil in rebus inordina-

tum relinquit; culpa autem non potest ordinari nisi per poenam; unde non potest esse ut poena tollatur, nisi prius culpa expietur: et ideo cum culpa continue maneat in damnatis, eorum poena nullatenus interrumpetur. Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes quod hoc modo proceditur in diminutione poenarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum; quae cum sint finitae, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem portionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo pars quarta illius quartae, et iterum quarta illius quartae, et sic deinceps in infinitum: et similiter dicunt, quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars poenae, et per secundum pars aliqua remanentis diminuitur secundum eamdem proportionem. Sed iste modus *multipliciter* defectivus est: *primo,* quia infinita divisio, quae congruit continuae quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri: *secundo,* quia non est aliqua ratio, quare secundum suffragium minus de poena diminuat, quam primum, si sit aequalis valoris: *tertio,* quia poena diminui non potest, nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri, nisi ea ablata: *quarto,* quia in divisione lineae tandem perventur ad hoc, quod non est sensibile; corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile; et sic sequeretur, quod post multa suffragia poena remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et ita non esset poena. Et ideo *alii* alium invenerunt modum. Altissiodorensis enim *(lib. 4. Sent. tract. 14. q. 1.)* dixit, quod suffragia prosunt damnatis, non quidem per diminutionem poenae, vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, et faciem suam perfunderet aqua: sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest, quia aliquis plus vel minus aeterno igne gravatur, ut Gregor. dicit *(lib. 9. Moral. cap. 39. a princ.),* secundum meritum culpae; et inde est quod eodem igne quidam plus, quidam minus cruciantur: unde cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius poenam ferat: est nihilominus et praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria, et vana, nulla auctoritate fulta; et est irrationabilis, tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum charitatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis; tum quia totaliter ad vitae terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti, qui sunt in patria; quod enim adhuc restat de poena, vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non praebet, cum gloria essentialiter, et radicaliter consistat in anima, et similiter miseria damnatorum; et ideo non potest eorum poena diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri, quantum ad praemium essentiale. Sed tamen modus, qui a quibusdam ponitur, quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri; ut sic dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem poenae, vel interruptionem, neque quantum ad diminutionem sensus poenae, sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quae eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent, quod pro is nulla cura haberetur; quae materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem, quia, ut Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (quod praecipue de damnatis est verum) *(cap. 13. ad fin.),* « ibi sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quaecumque aguntur, aut eveniunt in ista vita hominibus »; et ita non cognoscunt, quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur ali-

quibus damnatorum, quod est verbum omnino incertum. Unde tutius est simpliciter dicere, quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut et inductis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset, quod in reverentiam idolorum ea deferrent; sed ea acceperunt ut victores, quia eis jure belli debebantur: et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt: unde non fuerunt in inferno damnati, et sic suffragia eis prodesse poterant. Vel dicendum, secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato poenituerunt, secundum illud Psal. 77.: *Cum occideret eos, quaerebant eum;* et hoc probabiliter potest aestimari, et ideo pro eis fuit oblatio facta.

Ad secundum dicendum, quod in verbis illis damnatio large accipitur pro quacumque punitione; ut sic includat etiam poenam purgatorii, quae per suffragia quandoque totaliter expiatur, quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo, quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit sibi auxiliari, sicut vivus potest: sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpae mortalis in statum gratiae, quod de mortuis dici non potest; et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis, et pro vivis.

Ad quartum dicendum, quod illud adjutorium non erat in hoc, quod poena eorum diminueretur, sed in hoc solo (ut ibidem dicitur), quod eo orante concedebatur eis ut mutuo se viderent: et in hoc aliquod gaudium non verum, sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant; sicut et daemones gaudere dicuntur, dum homines ad peccatum pertrahunt, quamvis per hoc eorum poena nullatenus minuatur, sicut nec minuitur angelorum gaudium per hoc, quod malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod de facto Trajani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ita gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a poena; sicut etiam apparet in omnibus illis, qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse. De omnibus talibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem propriorum meritorum justitiam: secundum autem superiores causas, quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum. Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta, sed ejus poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet, quod hoc fiat communiter per suffragia, quia alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur: sicut alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum, ut August. dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda *(cap. 16. parum a princ.)*.

ARTICULUS VI. 308

UTRUM SUFFRAGIA PROSINT EXISTENTIBUS IN PURGATORIO.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod nec etiam existentibus in purgatorio, quia purgatorium pars quaedam inferni est: sed *in inferno nulla est*

redemptio, et Ps. 6. dicitur: *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio non prosunt.

2. Praeterea. Poena purgatorii est poena finita: si ergo per suffragia aliquid de poena dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia, quod tota tolletur, et ita peccatum remanebit totaliter impunitum; quod videtur divinae justitiae repugnare.

3. Praeterea. Ad hoc animae sunt in purgatorio, ut ibi purgatae, purae ad regnum perveniant: sed nihil potest purgari, nisi aliquid circa ipsum fiat; ergo suffragia facta per vivos poenam purgatorii non diminuunt.

4. Praeterea. Si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere, quae sunt ad imperium eorum facta: sed haec non semper valent, sicut si aliquis decedens disponat tot suffragia pro se fieri, quae si facta essent, sufficerent ad totam poenam abolendam: posito ergo quod hujusmodi suffragia differantur, quousque ille poenam evaserit, illa suffragia nihil ei proderunt; non enim potest dici, quod prosunt, antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia jam poenas evasit; ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est, quod dicitur in litera *(4. Dist. 45.)* ex verbis August. *(in Enchir. cap. 110. a princ.)*: « Suffragia prosunt his, qui sunt mediocriter boni, vel mali »: sed tales sunt, qui in purgatorio detinentur; ergo, etc.

Praeterea. Dionys. dicit in cap. 7. Eccles. Hierarch. *(circ. med.)* quod « divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat, qui sancte vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas »: sed tales in purgatorio detinentur; ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod poena purgatorii est in supplementum satisfactionis, quae non fuerat plene in corpore consummata; et ideo quia, sicut ex dictis patet *(art. 1. et 2. huj. q. et q. 13. art. 2.)*, opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus, sive mortuus fuerit, non est dubium, quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio, quantum ad illos qui sunt finaliter tali poenae addicti. Vel dicendum, secundum Damasc. in sermone de Dormientibus *(inter princ. et med.)*, quod hujusmodi auctoritates sunt exponendae secundum causas inferiores, idest secundum exigentiam meritorum eorum qui poenis deputantur: sed secundum divinam misericordiam, quae vincit humana merita, ad preces justorum aliquando aliter disponitur, quam sententia praedictarum auctoritatum contineat: « Deus autem mutat sententiam, sed non consilium », ut dicit Gregorius *(lib. 20. Moral. cap. 23. in med.)*; unde etiam Damasc. *(loc. cit.)* ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab, et Ezechia, in quibus apparet, quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis, poenam existentium in purgatorio annihiletur: non tamen sequitur, quod peccata remaneant impunita, quia poena unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quod purgatio animae per poenas purgatorii non est aliud, quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae; et quia per poenam, quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est *(q. 13. art. 2.)*, non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quod suffragia ex *duobus* valent, scilicet ex opere *operante,* et ex opere *operato:* et dico *opus operatum* non solum Ecclesiae sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum: similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, praemium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii, quae erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum, quae est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum, antequam suffragia fiant; et si prius contingat ipsum a poena purgari, quantum ad hoc fraudabitur fructu suffragiorum, quod redundabit in illos, quorum culpa defraudatur: non enim est inconveniens, quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; poena autem purgatorii temporalis est, quamvis quantum ad aeternam retributionem nullus defraudari possit, nisi per propriam culpam.

ARTICULUS VII. 309

UTRUM SUFFRAGIA VALEANT PUERIS IN LIMBO EXISTENTIBUS.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod suffragia valeant pueris in limbo existentibus, quia ibi non detinentur nisi pro peccato alieno; ergo maxime decens est, ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Praeterea. In litera *(4. Dist. 45.)* habetur ex verbis Aug. *(in Enchir. cap. 110. ad fin.),* quod « Ecclesiae suffragia pro non valde malis propitiationes sunt »: sed pueri non computantur inter valde malos, cum sit mitissima eorum poena; ergo suffragia Ecclesiae eos juvant.

Sed contra est, quod habetur in litera *(loc. cit.)* ab August. *(serm. 32. de Verb. Apost. a med.)* quod « suffragia non prosunt illis, qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt »: sed pueri hoc modo exierunt; ergo suffragia eis non prosunt.

Respondeo dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt a statu gratiae: unde cum per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis praemii, vel poenae, suffragia vivorum pueris existentibus in limbo prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit hujusmodi, quod pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animae puerorum in limbo existentes sunt in tali statu, quod juvari non possint, quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum, quod August. loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt, quod patet ex hoc quod praemittitur: « Cum ergo sacrificia, sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur, etc. ».

ARTICULUS VIII. 310

UTRUM SUFFRAGIA PROSINT SANCTIS EXISTENTIBUS IN PATRIA.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod aliquo modo prosint sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta missae: « Sicut san-

ctis tuis prosunt ad gloriam (scilicet sacramenta) ita nobis proficiant ad medelam » : sed inter alia suffragia praecipuum est sacramentum altaris; ergo suffragia prosunt sanctis, qui sunt in patria.

2. Praeterea. Sacramenta efficiunt quod figurant : sed tertia pars hostiae, scilicet in calicem missa, significat eos qui beatam vitam in patria ducunt ; ergo suffragia Ecclesiae prosunt sanctis existentibus in patria.

3. Praeterea. Sancti non solum gaudent in patria de propriis bonis, sed etiam de bonis alienis ; unde Luc. 15. dicitur : *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente ;* ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit ; et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

4. Praeterea. Damasc. dicit in serm. de Dormient. *(parum a princ.)* inducens verba Chrysost. : « Si enim Gentiles, inquit, cum his qui objerunt sua comburunt, quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria ; non ut favilla fiant et haec velut illa ; sed ut majorem hinc circumponas gloriam : et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas ; si autem justus, ut appositio fiat mercedis, et retributionis » ; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod in litera *(4. Dist. 15.)* habetur ex verbis August. *(serm. 17. de Verb. Apost. cap. 1. a med.) :* « Injuria est in Ecclesia pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari ».

Praeterea. Ejus est juvari, cujus est indigere : sed sancti in patria sunt absque omni indigentia ; ergo per suffragia Ecclesiae non juvantur.

Respondeo dicendum, quod suffragium de sui ratione importat quandam auxiliationem, quae non competit ei qui defectum non patitur ; nulli enim juvari competit, nisi ei qui indigens est : unde cum sancti, qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei *(Psal. 35.)*, eis juvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendae, quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus, sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemnius celebramus : sicut ex hoc quod Deum cognoscimus, vel laudamus, et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant ; alias cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent (quod est absurdum) ; sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus, quod per sacramentum significatur : et sic non sequitur, quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata sanctis prosint ; sed quod ex meritis sanctorum, quae recoluntur, vel significantur in sacramento, prosint aliis, pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sancti, qui sunt in patria, de bonis nostris omnibus gaudeant, non tamen sequitur, quod multiplicatis nostris gaudiis, eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum, quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui : ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minus gaudere, quia sic essentiale eorum praemium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudeant : unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant ; et ideo non sequitur, quod operibus nostris juventur.

Ad quartum dicendum, quod non est intelligendum, quod fiat appositio mercedis, vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti. Vel dicendum, quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, inquantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit.

ARTICULUS IX. 311

UTRUM ORATIONES ECCLESIAE, SACRIFICIUM ALTARIS, ET ELEEMOSYNAE PROSINT DEFUNCTIS.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod non solum orationibus Ecclesiae, et sacrificio altaris, et eleemosynis animae defunctorum juventur, vel quod eis juventur praecipue: poena enim debet per poenam recompensari: sed jejunium magis est poenale, quam eleemosyna, vel oratio; ergo jejunium magis prodest in suffragiis, quam aliquod praedictorum.

2. Praeterea. Greg. istis tribus connumerat jejunium, ut habetur in Decr. *(13. q. 2. cap. 22.)*: « Animae defunctorum quatuor modis solvuntur, aut oblationibus sacerdotum, aut eleemosynis charorum, aut precibus sanctorum, aut jejunio cognatorum »; ergo insufficienter connumerantur hic ab August. *(lib. de Cura pro mort. gerenda, cap. 18.)* tria praedicta.

3. Praeterea. Baptismus est potissimum sacramentorum, maxime quantum ad effectum; ergo baptismus, vel alia sacramenta deberent vel similiter, vel magis pro defunctis fieri, sicut sacramentum altaris.

4. Praeterea. Hoc videtur ex hoc quod habetur 1. Cor. 15.: *Si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5. Praeterea. In diversis missis est idem sacrificium altaris; si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non missa, videtur quod tantundem valeat quaecumque missa pro defuncto dicatur, sive de Beata Virgine, sive de Spiritu Sancto, vel quaecumque alia; quod videtur esse contra Ecclesiae ordinationem, quae specialem missam pro defunctis instituit.

6. Praeterea. Damasc. in sermone de Dormientibus *(a med.)* docet ceras, et oleum, et hujusmodi pro defunctis offerri; ergo non solum oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliae oblationes debent inter suffragia computari mortuorum.

Respondeo dicendum, quod suffragia vivorum prosunt defunctis, secundum quod uniuntur viventibus in charitate, et secundum quod intentio viventium fertur in mortuos; et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari, quae maxime ad communicationem charitatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum: ad charitatem autem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum, in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum; unde Eucharistia est quasi quaedam charitatis origo, vel vinculum. Sed inter charitatis effectus est praecipuum eleemosynarum opus; et ideo ista duo ex parte charitatis praecipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiae, et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio, quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et caetera opera, sed directius ad illud pro quo oratur; et ideo ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia, quamvis quae-

cumque alia bona, quae ex charitate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sint.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poena, quamvis ipsa poena magis expiet reatum satisfacientis, inquantum est quaedam medicina; et ideo tria praedicta magis valent defunctis, quam jejunium.

Ad secundum dicendum, quod etiam jejunium prodesse potest defunctis ratione charitatis, et intentionis in defunctos directae: sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid, quod ad charitatem, vel directionem intentionis pertineat, sed ei sunt haec quasi extrinseca; et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quaedam spiritualis regeneratio; unde sicut per generationem non acquiritur esse nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis, vel baptizati possit aliis prodesse, sicut et caetera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticae unionis, et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quod Gloss. *(ord.)* istam auctoritatem *dupliciter* exponit: *uno modo* sic: «Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? id est pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit, quia in baptismo non solum Christi passio, sed etiam resurrectio operatur, quae est nostrae spiritualis resurrectionis quodammodo causa»: *alio modo* sic: «Fuerunt quidam imperiti, qui baptizabantur pro his, qui de hac vita sine baptismo decesserant, putantes illis prodesse; et secundum hoc Apostolus non loquitur, nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis».

Ad quintum dicendum, quod in officio missae non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes: et ideo missae suffragium continet *duo* horum, quae hic Augustinus enumerat *(loc. cit. in argum. 2.)*, scilicet *orationem*, et *sacrificium*: ex parte ergo sacrificii oblati missa aequaliter prodest defuncto, de quocumque dicatur; et hoc est praecipuum, quod fit in missa: sed ex parte orationum magis prodest illa, in qua sunt orationes ad hoc determinatae. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem, vel ejus qui dicit missam, vel ejus qui jubet dici, vel iterum per intercessionem sancti, cujus suffragium in missa imploratur.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi oblatio candelarum, vel olei potest prodesse defuncto, inquantum sunt eleemosynae quaedam; dantur enim ad cultum Ecclesiae, vel etiam in usum fidelium.

ARTICULUS X. 312

UTRUM INDULGENTIAE ECCLESIAE PROSINT MORTUIS.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod indulgentiae, quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint: primo per consuetudinem Ecclesiae, quae facit praedicari crucem, ut aliquis indulgentiam habeat pro se, et duabus, vel tribus, et quandoque etiam decem animabus tam vivorum, quam mortuorum

quod esset deceptio, nisi mortuis prodessent; ergo indulgentiae mortuis prosunt.

2. Praeterea. Meritum totius Ecclesiae est efficacius, quam meritum unius personae: sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum; ergo multo fortius meritum Ecclesiae, cui indulgentiae innituntur.

3. Praeterea. Indulgentiae Ecclesiae prosunt illis, qui sunt de foro Ecclesiae: sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiae, alias eis Ecclesiae suffragia non prodessent; ergo videtur, quod indulgentiae defunctis prosint.

Sed contra. Ad hoc quod indulgentiae alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiae dantur: sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest facere aliquid, quod sit in utilitatem Ecclesiae, pro qua causa praecipue indulgentiae dantur; ergo videtur, quod indulgentiae defunctis non prosint.

Praeterea. Indulgentiae determinantur secundum arbitrium eas facientis; si ergo indulgentiae defunctis prodesse possent, esset in potestate facientis indulgentiam, ut defunctum omnino liberaret a poena, quod videtur absurdum.

Respondeo dicendum, quod indulgentia alicui prodesse potest *dupliciter: uno modo* principaliter, *alio modo* secundario: principaliter quidem prodest ei, qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc, pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti; unde cum mortui non possint facere aliquid horum, pro quibus indulgentiae dantur, eis directe indulgentiae valere non possunt: secundario autem, et indirecte prosunt ei, pro quo aliquis facit illud, quod est indulgentiae causa; quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiae formam. Si enim sit talis indulgentiae forma: « Quicumque facit hoc, vel illud, habebit tantum de indulgentia », ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiae in alium transferre, quia ejus non est applicare ad aliquem intentionem Ecclesiae, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiae valent, ut jam supra dictum est *(q. 27. art. 3. ad 2.)*. Si autem indulgentia sub hac forma fiat: « Quicumque fecerit hoc, vel illud, ipse, et pater ejus, vel quicumque alius ei adjunctus, in purgatorio detentus, tantum de indulgentia habebit », talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit; non enim est aliqua ratio, quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiae innituntur, in vivos, et non in mortuos; nec tamen sequitur quod praelatus Ecclesiae possit pro suo arbitrio animas a purgatorio liberare, quia ad hoc ut indulgentiae valeant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi, ut supra dictum est *(q. 26. art. 3.)*.

ARTICULUS XI. 313

UTRUM CULTUS EXEQUIARUM DEFUNCTIS PROSINT.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod cultus exequiarum defunctis prosint: Damascenus enim in serm. de Dormientib. *(a med.)* inducit verba Athanasii sic dicentis: « Licet in aëre is qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renuas oleum, et ceras, Deum invocans, in sepulchro ejus accendere; accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia re-

tributionem »: sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum; ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Praeterea. Sicut August. dicit in lib. 1. de Civ. Dei *(cap. 13. a princ.)*, « antiquorum justorum funera officiosa pietate curata sunt, et exequiae celebratae, et sepulchra provisa; ipsique dum viverent, de sepeliendis, vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt »: sed hoc non fecissent, nisi sepulchra, et hujusmodi aliquid mortuis conferrent; ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Praeterea. Nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat: sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum, unde et August. dicit in 1. lib. de Civ. Dei *(loc. cit.)*: « Tobias sepeliendo mortuos apud Deum promeruisse, teste angelo, commendatur »; ergo hujusmodi sepulturae cultus mortuis prodest.

4. Praeterea. Inconveniens est dicere, quod frustretur devotio fidelium: sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt; ergo sepulturae cultus prodest defunctis.

5. Praeterea. Deus pronior est ad miserendum, quam ad condemnandum: sed aliquibus nocet in locis sacris sepultura, si indigni sunt; unde dicit Gregor. *(lib. 4. Dial. cap. 50.)*: « Quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potius, quam ad solutionem eorum corpora in Ecclesiis ponuntur »; ergo multo amplius dicendum est, quod sepulturae cultus prosit bonis.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda *(cap. ult. circ. med.)*: « Corpori humano quidquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium ».

Praeterea. August. dicit in eodem libro *(cap. 2. ad fin. et lib. 1. de Civ. Dei, cap. 12. a med.)*: « Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia, quam subsidia defunctorum ».

Praeterea. Dominus dicit Matth. 10. et Luc. 12.: *Nolite timere eos qui corpus occidunt, et post hoc non habent amplius quid faciant:* sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia *(Euseb. lib. 5. cap. 1. ad fin.)* legitur esse factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliae; ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant; ergo nec cultus sepulturae prodest.

Respondeo dicendum, quod sepultura adinventa est et propter vivos, et propter mortuos: propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora foetoribus inficiantur, et hoc quantum ad corpus; sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc adstruitur resurrectionis fides: sed mortuis prodest ad hoc, quod inspicientes sepulchra memoriam retinent defunctorum, et pro defunctis orant; unde et *monumentum* a memoria nomen accepit: dicitur enim *monumentum*, quasi *monens mentem*, ut dicit August. in lib. de Civ. Dei, et in lib. de Cura pro mort. agen. *(cap. 4. in med.)*. Paganorum tamen error fuit, quod ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietem accipiat; non enim credebant animam prius quietem posse accipere, quam corpus sepulturae daretur; quod omnino ridiculum est, et absurdum. Sed quod ulterius sepultura in loco sacrato mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis est ex ipso opere operante; dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum

qui loco sancto deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentius, et specialius orant. Sed illa quae ad ornatum sepulturae adhibentur, prosunt quidem vivis, inquantum sunt vivorum solatia; sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens, inquantum scilicet per hujusmodi homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel inquantum ex sumptibus sepulturae vel pauperes fructum capiunt, vel Ecclesia decoratur: sic enim sepultura inter caeteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum, et cera ad sepulchrum defunctorum perlata per accidens defuncto prosunt, vel inquantum Ecclesiae offeruntur, sive pauperibus dantur, vel inquantum hujusmodi in Dei reverentiam fiunt: unde et verbis praemissis subjungitur: « Oleum enim, et cera holocaustum sunt ».

Ad secundum dicendum, quod ideo sancti Patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent « corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod mortuis corporibus aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis adstruendam », ut patet per Augustinum in lib. 1. de Civitate Dei *(cap. 13. cir. med.)*; unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum, et moriturum, cujus resurrectio nostrae resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum, quod, quia caro est pars naturae hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. 5.: *Nemo carnem suam unquam odio habuit:* unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quaedam solicitudo, quid etiam post ejus mortem de corpore sit futurum; doleretque, si aliquid indignum suo corpori evenire praesentiret. Et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui ejus quem diligunt conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt; ut enim dicit August. in lib. 1. de Civit. Dei *(loc. cit.)*: « Si paterna vestis, et annulus, ac si quid hujusmodi tanto charius est posteris, quanto erga parentes major extitit affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius, atque conjunctius, quam quaelibet indumenta, gestamus ». Unde et inquantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non possit, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit in lib. de Cura pro mort. agend. *(cap. 4.)*, suis charis in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur, quod defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad quintum dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS XII. 314

UTRUM SUFFRAGIA, QUAE FIUNT PRO UNO DEFUNCTO, MAGIS ILLI PROFICIANT, PRO QUO FIUNT, QUAM ALIIS.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod suffragia quae fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quam aliis: lumen enim spirituale magis est communicabile, quam corporale lumen: sed lumen cor-

porale, scilicet candelae, quamvis accendatur pro uno tantum, aequaliter tamen omnibus prodest, qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur; ergo cum suffragia sint quaedam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valent ei, quam aliis existentibus in purgatorio.

2. Praeterea. Sicut in litera dicitur *(4. Dist. 45.)*, secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia « dum viverent hic, sibi ut postea possent prodesse meruerunt »: sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent, quam illi pro quibus fiunt; ergo eis magis prosunt, alias eorum meritum frustraretur.

3. Praeterea. Pro pauperibus non fiunt tot suffragia, sicut pro divitibus: si ergo suffragia facta pro aliquibus eis solum, vel magis quam aliis valerent, pauperes essent pejoris conditionis; quod est contra sententiam Domini Luc. 6.: *Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei.*

Sed contra. Justitia humana exemplatur a justitia divina: sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit; ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderunt.

Praeterea. Sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo satisfacere potest: sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est; ergo et suffragia faciens ei soli prodest, pro quo facit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit *duplex* opinio: *quidam* enim (ut Praepositivus) dixerunt, quod suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni: et ponebant exemplum de candela, quae accenditur pro aliquo divite, quae non minus prodest eis, qui cum ipso sunt, quam ipsi diviti, et forte magis, si habent oculos clariores: et etiam de lectione, quae non magis prodest ei, pro quo legitur, quam aliis, qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis, qui sunt sensu capaciores: et si eis objiceretur, quod secundum hoc ordinatio Ecclesiae esset vana, quae pro aliquibus specialiter orationes instituit, dicebant, quod hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui proniores sunt ad facienda specialia suffragia, quam communia, et ferventius etiam pro suis propinquis orant, quam pro extraneis. *Alii* e contra dixerunt, quod suffragia magis valent eis, pro quibus fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet; valor enim suffragiorum pensari potest ex *duobus:* valent enim *uno modo* ex virtute charitatis, quae facit omnia bona communia; et secundum hoc magis valent ei, qui magis charitate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant; et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quandam interiorem consolationem, secundum quod unus in charitate existens de bonis alterius delectatur post mortem, quantum ad diminutionem poenae; post mortem enim non est locus acquirendi gratiam, vel augendi, ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute charitatis. *Alio modo* valent suffragia ex hoc, quod per intentionem unius alteri applicantur; et sic satisfactio unius alteri computatur; et hoc modo non est dubium, quin magis valeant ei, pro quo fiunt; immo sic ei soli valent: satisfactio enim proprie ad remissionem poenae ordinatur: unde quantum ad remissionem poenae praecipue valet suffragium ei, pro quo fit, et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia prosunt per modum luminis,

inquantum a mortuis acceptantur, et ex hoc quandam consolationem accipiunt; et tanto major est, quanto majori charitate sunt praediti: sed inquantum suffragia sunt quaedam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti: non autem est necesse, ut si debitum pro uno solvitur, ex hoc et debitum aliorum solvatur.

Ad secundum dicendum, quod istud meritum est conditionale; hoc enim modo sibi meruerunt quod sibi prodessent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit, quam facere se habiles ad recipiendum: unde patet, quod non directe meruerunt illud juvamen suffragiorum, sed per merita praecedentia se habilitaverunt, ut fructum suffragiorum susciperent: et ideo non sequitur, quod meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis, quam pauperes, sicut quantum ad expiationem poenae: sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni coelorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

ARTICULUS XIII. 315

UTRUM SUFFRAGIA FACTA PRO MULTIS TANTUMDEM VALEANT SINGULIS AC SI SPECIALITER PRO UNOQUOQUE FIERENT.

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur, quod suffragia facta pro multis tantundem valeant singulis, ac si pro unoquoque specialiter fierent: videmus enim, quod ex lectione, quae uni [*al.* pro uno] legitur, nihil ei deperit, si simul et aliis legatur; ergo et eadem ratione nihil deperit ei, pro quo fit suffragium, si aliquis ei connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis, ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Praeterea. Secundum communem usum Ecclesiae videmus, quod cum missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illic orationes adjunguntur pro aliis defunctis: hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus, pro quo missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret; ergo idem quod prius.

3. Praeterea. Suffragia praecipue orationum innituntur divinae virtuti: sed apud Deum sicut non differt juvare per multos, vel per paucos, ita non differt juvare multos, vel paucos; ergo quantum juvaretur unus ex una oratione, si pro eo tantum fieret, tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra. Melius est plures juvare, quam unum; si ergo suffragium pro multis factum valeat singulis tantum, ac si pro uno tantum fieret, videtur quod Ecclesia non debuit instituere, ut pro aliquo fieret singulariter missa, vel oratio, sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis, quod patet esse falsum.

Praeterea. Suffragium habet finitam efficaciam; ergo distributum in multos minus prodest singulis, quam prodesset, si fieret pro uno tantum.

Respondeo dicendum, quod si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute charitatis unientis membra Ecclesiae, suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt, ac si pro uno tantum fierent, quia charitas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, immo magis augetur; et similiter etiam gaudium quanto pluribus est commune, fit majus, ut dicit August. 8. Conf. *(cap. 4)*: et sic de uno bono facto non minus laetantur

multi in purgatorio, quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum, inquantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui, quod pro eo singulariter fit, quam quod fit pro eo communiter, et pro multis aliis; sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divina justitia inter eos, pro quibus suffragia fiunt: unde patet, quod haec quaestio dependet ex prima, et ex hoc etiam patet, quare institutum sit, ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quaedam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest, quae, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est *(art. praec. ad 1.)*: et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet *(art. 1. huj. q.)*, ideo cum pro uno missa dicitur, non est inconveniens, ut pro aliis etiam orationes fiant: non enim ad hoc dicuntur aliae orationes, ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis etiam oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum, quod oratio consideratur et ex *parte* orantis, et ex *parte* ejus qui oratur; et ex utroque ejus effectus dependet: et ideo quamvis divinae virtuti non sit magis difficile absolvere multos, quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis, sicut pro uno.

ARTICULUS XIV. 316

UTRUM TANTUM VALEANT SUFFRAGIA COMMUNIA ILLIS, PRO QUIBUS SPECIALIA NON FIUNT, QUANTUM ILLIS, PRO QUIBUS FIUNT, VALENT SPECIALIA, ET COMMUNIA SIMUL.

Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur, quod tantum valeant communia suffragia illis, pro quibus specialia non fiunt, quantum illis, pro quibus fiunt, valent specialia, et communia simul: unicuique enim secundum propria merita reddetur in futuro: sed ille, pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille, pro quo fiunt specialia; ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia, et communia.

2. Praeterea. Inter Ecclesiae suffragia praecipuum est Eucharistia: sed Eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam; ergo una oblatio Eucharistiae, quae communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia, et communia simul.

Sed contra est, quod duo bona uno sunt magis eligenda; ergo suffragia specialia, et communia magis prosunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis solutio dependet ex solutione duodecimae quaestionis: si enim suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffragia sunt communia; et ideo tantum juvabitur ille, pro quo non fiunt specialia, quantum ille, pro quo fiunt, si sit aequaliter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime, pro quibus fiunt, tunc non est dubium, quod communia suffragia, et specialia simul plus valent alicui quam com-

munia tantum : et ideo etiam Magister *duas* opiniones in litera tangit *(3. Dist. 45.)* : *unam,* dum dicit, quod aequaliter prosunt diviti communia, et specialia, et pauperi communia tantum ; quamvis enim ex pluribus juvetur unus, quam alter, non tamen plus juvatur : *aliam* autem tangit, cum dicit, quod ille, pro quo fiunt specialia, consequitur velociorem absolutionem, sed non pleniorem, quia uterque ab omni poena liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. 12. huj. q. ad 2.)*, juvamen suffragiorum non cadit directe sub merito, et simpliciter, sed quasi sub conditione ; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus, ad quem illud sacramentum ordinatur : unde non oportet, quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum, qui sunt in purgatorio, expietur ; sicut etiam nec per unum sacrificium, quod aliquis offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis : unde et quandoque plures missae in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est, quod per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his, pro quibus fiunt (ut si eis non indigeant), aliis dispensetur, pro quibus non fiunt, si eis indigeant ; ut patet per Damasc. in serm. de Dormientibus *(inter med. et fin.)* sic dicentem : « Vere Dèus tanquam justus commetietur impotenti possibilitatem ; tanquam sapiens defectuum commutationem negotiabitur » : quae quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.

QUAESTIO LXXII.

DE ORATIONE RESPECTU SANCTORUM, QUI SUNT IN PATRIA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de oratione respectu sanctorum, qui sunt in patria.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum sancti orationes nostras cognoscant.
Secundo. Utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis.
Tertio. Utrum orationes eorum pro nobis fusae semper exaudiantur.

ARTICULUS I. 317

UTRUM SANCTI ORATIONES NOSTRAS COGNOSCANT.

(S. Thom. 4. Dist. 45. q. 3. art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod sancti orationes nostras non cognoscant : Isa. 63. : *Tu pater noster es, et Abraham nescivit nos, et Israël ignoravit nos* : Glossa *(interl.)* dicit, quod « mortui sancti nesciunt, quid agant

vivi, etiam eorum filii »: et sumitur ab Aug. in lib. de Cura pro mort. agenda *(cap. 13.)*, ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt haec verba Augustini ibidem: « Si tanti patriarchae quid erga populum ex his procreatum ageretur, ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus, atque actibus cognoscendis, adjuvandisque miscentur? »; ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Praeterea. 4. Reg. 22. dicitur ad Josiam regem: *Idcirco*, scilicet quod flevisti coram me, *colligam te ad patres tuos, ut non videant oculi tui mala omnia, quae sum inducturus super locum istum:* sed in hoc nullo modo per mortem Josiae subventum fuisset, si post mortem quid genti suae eveniret, cognosceret; ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt; et ita non intelligunt nostras orationes.

3. Praeterea. Quanto aliquis est in charitate perfectior, tanto magis proximo in periculis subvenit: sed sancti in carne viventes proximis, et maxime sibi conjunctis in periculis consulunt, et manifeste auxiliantur: cum ergo post mortem sint multo majoris charitatis, si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis charis, et conjunctis consulerent, et auxiliarentur in necessitatibus, quod facere non videntur; ergo non videtur, quod actus nostros, et orationes nostras cognoscant.

4. Praeterea. Sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et angeli, de quibus dicitur Matth. 18.: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei:* sed angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt, cum a nescientia minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionys. in 7. cap. Coel. Hier. *(a med. et cap. 6. Eccles. Hier. sub. fin.)*; ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quae circa nos aguntur.

5. Praeterea. Solus Deus inspector est cordium: sed oratio praecipue in corde consistit; ergo solius Dei est orationes cognoscere; non ergo sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra. Super illud Job 14.: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*, dicit Gregor. 12. lib. Moral. *(cap. 14. a princ.)*: « Hoc de animabus sanctis sentiendum non est, quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent »; ergo ipsi orationes nostras cognoscunt.

Praeterea. Greg. in 2. Dialog. *(cap. 35. a med.)* dicit: « Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura; quantumlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est »: sed hoc maxime impedire videtur, quod animae sanctorum orationes, et alia quae circa nos aguntur, cognoscant, quia a nobis distant: cum ergo distantia non impediat illa, ut ex praedicta auctoritate patet, videtur quod animae sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quae hic aguntur.

Praeterea. Si ea quae circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent: sed hic est error Vigilantii, ut Hieron. dicit in epistola contra eum *(inter princ. et med.)*; ergo sancti ea quae circa nos aguntur, cognoscunt.

Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia, quod patet ex hoc, quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur: non tamen sequitur, quod quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solum qui essentiam Dei comprehendunt; sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci, quae ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur: unde cum animae san-

ctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens, ut omnia cognoscant, quae per essentiam divinam cognosci possunt: unde etiam de quibusdam inferiores angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio suae beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit: hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea quae ad ipsum pertinent, cognoscat: unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad ipsos pertinent; et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quod auxilium indigentibus praestent ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, « quo nihil est divinius », ut ait Dionys. 3. cap. Coelest. Hierarch. *(in med.)*: unde patet, quod sancti habent cognitionem eorum, quae ad hoc requiruntur; et sic manifestum est, quod in Verbo cognoscunt vota, et devotiones, et orationes hominum, qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum; quae quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione, quae est in Verbo, quam constat Abraham eo tempore, quo haec dicta sunt per Isaiam, non habuisse, cum ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quod sancti, licet post hanc vitam cognoscant ea quae hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum, quos in hoc saeculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis, quod dolor in eis locum non invenit: unde si cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur, si ante ejusmodi infortunia de hoc saeculo subtrahantur. Sed forte animae non glorificatae dolorem aliquem sentirent, si incommoda charorum suorum perciperent; et quia anima Josiae non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc, ex hac ratione Augustinus *(lib. de Cura pro mort. gerenda, cap. 13. et 15.)* concludere nititur, quod animae mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod animae sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinae voluntati etiam in volito; et ideo quamvis affectum charitatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt, quam secundum divinam justitiam vident esse dispositum: et tamen credendum est, quod multum proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre, vident tamen ea, quae ad perfectionem suae beatitudinis pertinent, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solus Deus per se ipsum novit; sed tamen alii cognoscunt, quatenus eis revelatur vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II. 318

UTRUM DEBEAMUS SANCTOS INTERPELLARE AD ORANDUM PRO NOBIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis: nullus enim amicos alicujus interpellat ad

orandum pro se, nisi quatenus credit apud eos se facilius gratiam obtinere posse: sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic voluntas ejus facilius inclinatur ad nos exaudiendum, quam voluntas alicujus sancti; ergo videtur superfluum constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Praeterea. Si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est, nisi quia scimus eorum orationem Deo esse acceptam: sed quanto aliquis est sanctior inter sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta; ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Praeterea. Christus, etiam secundum quod homo, dicitur *Sanctus sanctorum*, et ei, secundum quod est homo, orare competit: sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus; ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Praeterea. Quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repraesentat, apud quem pro eo intercedit: sed superfluum est ei repraesentare aliquid, cui omnia sunt praesentia; ergo superfluum est, quod sanctos intercessores constituamus pro nobis apud Deum.

5. Praeterea. Illud est superfluum, quod fit propter aliquid, quod sine eo eodem modo fieret, vel non fieret: sed similiter sancti orarent pro nobis, vel non orarent, sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si simus digni ut pro nobis orent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent: si autem simus indigni, etiamsi petamus, pro nobis non orant; ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

Sed contra est, quod dicitur Job 5.: *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere:* « vocare autem nostrum est », ut Gregorius dicit ibidem *(scilicet lib. 5. Moral. cap. 30. in princ.)*, « humili Deum prece deposcere »; ergo cum volumus Deum orare, debemus ad sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

Praeterea. Sancti, qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo, quam in statu viae: sed sanctos, qui sunt in via, constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum, exemplo Apostoli, qui dicebat Rom. 15.: *Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem Spiritus Sancti, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum;* ergo nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus suis ad Deum.

Praeterea. Ad hoc est communis consuetudo Ecclesiae, quae in Litaniis sanctorum orationem petit.

Respondeo dicendum, quod « iste ordo est divinitus institutus in rebus », secundum Dionysium *(cap. 5. Eccles. Hierarch. inter princ. et med.)*, « ut per media ultima reducantur in Deum »: unde cum sancti, qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur: quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus, mediantibus sanctis: et inde est, quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divinae

potentiae, quod mediantibus secundis causis agentibus operatur; sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant: ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius, quod oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare; sed est ad hoc, ut ordo praedictus servetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare; et hoc propter *quinque* rationes: *primo* ex hoc quod quandoque aliquis habet majorem devotionem ad minorem sanctum, quam ad sanctum majorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus: *secundo* propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur: *tertio,* quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem: *quarto,* ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis: *quinto,* quia plurium orationibus quandoque impetratur, quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quod oratio est actus quidam: actus autem sunt particularium suppositorum, et ideo si diceremus: « Christe, ora pro nobis », nisi aliquid adderemus, videretur hoc ad personam Christi referri; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam filii hominis a persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre: unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit: « Christe, ora pro nobis », sed: « Christe, audi nos », vel: « Miserere nobis ».

Ad quartum dicendum, quod, sicut infra dicetur *(art. seq.),* non dicitur sancti preces nostras Deo repraesentare, quasi ei incognita manifestent; sed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel divinam consulunt veritatem de eis, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum in sua necessitate cum pura devotione recurrit: et ita non est superfluum, quod sanctos oremus.

ARTICULUS III. 319

UTRUM ORATIONES SANCTORUM AD DEUM PRO NOBIS FUSAE SEMPER EXAUDIANTUR.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae non semper exaudiantur: si enim semper exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quae ad eos pertinent: sed de his non exaudiuntur; unde dicitur Apoc. 6. quod martyribus petentibus vindictam de his qui habitant in terra, dictum est *ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleretur numerus fratrum suorum;* ergo multo minus exaudiuntur de his quae ad alios pertinent.

2. Praeterea. Jerem. 15. dicitur: *Si steterit Moyses, et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum;* ergo sancti non semper exaudiuntur, cum pro nobis orant ad Deum.

3. Praeterea. Sancti in patria aequales angelis Dei dicuntur, ut patet Matth. 22.: sed angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus, quas fundunt ad Deum, quod patet ex hoc quod habetur Dan. 10. ubi dicitur: *Ego*

veni propter sermones tuos; princeps autem regni Persarum restitit mihi uno et viginti diebus: non autem venerat in adjutorium Danieli angelus, qui loquebatur, nisi a Deo liberationem petendo; et tamen est impedita orationis ejus impletio; ergo nec alii sancti pro nobis orantes apud Deum semper exaudiuntur.

4. Praeterea. Quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud: sed sancti, qui sunt in patria, non sunt in statu merendi; ergo non possunt suis orationibus aliquid impetrare nobis apud Deum.

5. Praeterea. Sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinae; ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle: sed nullus orat nisi quod vult; ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle: sed hoc quod Deus vult, fieret etiam eis non orantibus; ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Praeterea. Orationes totius coelestis Curiae si aliquid impetrare possent, essent efficaciores, quam omnia praesentis Ecclesiae suffragia: sed multiplicatis praesentis Ecclesiae suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur a poena: cum ergo sancti, qui sunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis, si nobis aliquid impetrant, tunc illos, qui sunt in purgatorio, totaliter orationes eorum a poena absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiae pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est, quod habetur 2. Machab. ult.: *Hic est, qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei:* et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod *extendit Jeremias dexteram, et dedit Judae gladium, dicens: Accipe sanctum gladium munus a Deo,* etc.

Praeterea. Hieron. ait in epist. contra Vigilantium *(inter princ. et med.):* « Dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio »; et hoc postea improbat dicens sic: « Si apostoli, et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro caeteris, quando pro se adhuc debent esse soliciti, quanto magis post coronas, victorias, et triumphos? »

Praeterea. Ad hoc est consuetudo Ecclesiae, quae frequenter petit, ut sanctorum orationibus adjuvetur.

Respondeo dicendum, quod sancti dicuntur *dupliciter* orare pro nobis: *uno modo* oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant: *alio modo* oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia, et orationes quaedam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in eis, efficaces ad impetrandum quod petunt: sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non consequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt: sed secundum quod orant pro nobis, votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri; quod autem Deus vult, semper impletur: nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam « vult omnes homines salvos fieri », quae non semper impletur: unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliud, quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis, et societate sanctorum

qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinae justitiae punienti malos: unde Apocal. 6. super illud: *Usquequo, Domine,* etc., dicit Gloss. *(ordin.):* « Desiderant gaudium majus, et consortium sanctorum, et justitiae Dei consentiunt ».

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moyse, et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes irae Dei restitisse: et tamen si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam; et hic est illius literae intellectus.

Ad tertium dicendum, quod ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc, quod apud Deum contrarias orationes funderent, sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes: et hoc est quod Greg. 17. Moral. *(cap. 8. sub fin.)* exponens praedicta verba Dan., dicit: « Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, sed eorum facta juste judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa, vel justitia ad supernae curiae consilium ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur: quorum tamen omnium una victoria est sui super se opificis voluntas summa, quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nunquam volunt »; unde nec petunt: ex quo etiam patet, quod orationes eorum semper exaudiuntur.

Ad quartum dicendum, quod licet sancti non sint in statu merendi sibi, postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios juvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut orationes eorum exaudirentur post mortem. Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat: meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem, propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur: propter quod quandoque ex liberalitate ejus qui rogatur, impetrat oratio, quod non meruit vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur: et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur, quod non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod, sicut ex auctoritate Gregorii inducta *(in resp. ad 3.)* patet, sancti vel angeli non volunt, nisi quod in divina voluntate conspiciunt: et ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia, sicut dicit Augustinus in libro de Praedest. Sanct. *(seu de Dono Persever. cap. 22. ante med. et Greg. lib. 1. Dialog. cap. 8. a med.),* orationes sanctorum praedestinatis prosunt, quia forte praeordinatum est, ut intercedentium orationibus salventur; et ita etiam Deus vult, ut orationibus sanctorum impleatur illud, quod sancti vident eum velle.

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiae pro defunctis sunt quasi quaedam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a poena absolvunt, quam non solverunt: sed sancti, qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi: et ideo non est simile de eorum orationibus, et Ecclesiae suffragiis.

QUAESTIO LXXIII.

DE SIGNIS QUAE JUDICIUM PRAECEDENT, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de signis quae judicium praecedent.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum adventum Domini ad judicium aliqua signa praecedent.

Secundo. Utrum secundum rei veritatem sol, et luna obscurari tunc debeant.

Tertio. Utrum virtutes coelorum, Domino veniente, movebuntur.

ARTICULUS I. 320

UTRUM ALIQUA SIGNA PRAECEDENT ADVENTUM DOMINI AD JUDICIUM.

(S. Thom. 4. Dist. 48. q. 1. art. 4. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod adventum Domini ad judicium non praecedent aliqua signa, quia 1. Thessal. 5.: *Cum dixerint: Pax, et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus:* sed non esset pax, et securitas, si homines per signa praecedentia terrerentur; ergo signa non praecedent illum adventum.

2. PRAETEREA. Signa ad manifestationem alicujus ordinantur: sed adventus ejus debet esse occultus; unde et 1. Thess. 5.: *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet;* ergo signa non debent ipsum praecedere.

3. PRAETEREA. Tempus primi adventus fuit praecognitum a prophetis, quod non est de secundo adventu: sed primum adventum Christi non praecesserunt aliqua hujusmodi signa; ergo nec secundum praecedent.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 21.: *Erunt signa in sole, luna, et stellis,* etc.

Praeterea. Hieron. *(id hab. Lyran. in Gloss. sup. Luc. 21.)* ponit *quindecim* signa praecedentia judicium, dicens, quod *primo* die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes: *secundo* die, omnia aequora prosternentur in profundum, ita quod vix videri poterunt: *tertio* die, redigentur in statum antiquum: *quarto* die, belluae omnes, et alia quae moventur in aquis, congregabuntur, et levabunt capita super pelagus, more contentionis invicem mugientes: *quinto* die, omnes volucres coeli congrebabuntur in campis invicem plorantes, non gustantes aliquid, nec bibentes: *sexto* die, flumina ignea surgent contra firmamentum ab occasu solis usque ad ortum corruentia; *septimo* die, omnia sidera errantia, et fixa ex se spargent igneas comas, sicut cometae: *octavo* die, erit magnus terrae motus, ut omnia animalia prosternantur: *nono* die, omnes plantae sanguineum dabunt rorem: *decimo* die, omnes lapides parvi, et magni dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente: *undecimo* die, omnes colles, et montes, et aedificia in pulverem redigentur: *duodecimo*

die, omnia animalia venient ad campos de sylvis, et montibus rugientia, et nihil gustantia: *decimotertio* die, omnia sepulchra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum: *decimoquarto* die, omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes, neque loquentes, neque discernentes [*al.* sed discurrentes]: *decimoquinto* die, omnes morientur, et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

Respondeo dicendum, quod Christus ad judicandum veniens in forma gloriosa apparebit, propter auctoritatem quae judici debetur: ad dignitatem autem judiciariae potestatis pertinet habere aliqua indicia, quae ad reverentiam, et subjectionem inducant; et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium praeparentur, hujusmodi signis praemoniti. Quae autem sint ista signa, de facili sciri non potest: signa enim, quae in Evangeliis leguntur, ut August. dicit ad Hesych. de fine mundi *(epist. 80. ante med.)*, non solum pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Jerusalem, et ad adventum, quo Christus continue Ecclesiam suam visitat; ita quod forte si diligenter advertatur, nullum eorum inveniatur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa, quae in Evangeliis tanguntur, sicut pugnae, et terrores, et hujusmodi, a principio humani generis fuerunt: nisi forte dicatur, quod tunc temporis magis invalescent: sed secundum quam mensuram crescentia vicinum adventum denuntient, incertum est: signa vero, quae Hieronymus ponit, non asserit, sed in Annalibus Hebraeorum se ea scripta reperisse dicit, quae etiam valde parum verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum August. in lib. ad Hesych *(loc. cit. a med.)*, circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos; unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur: *Cum dixerint: Pax, et securitas,* etc., ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent: ad bonos vero pertinet, quod dicitur Luc. 21.: *Arescentibus hominibus,* etc. Vel potest dici, quod omnia illa signa, quae circa judicium erunt, infra tempus judicii computantur, ut sic dies judicii omnia illa contineat: unde quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace, et securitate impii se esse credent, post mortem Antichristi, ante Christi adventum, non statim videntes mundum consummari, ut prius existimabant.

Ad secundum dicendum, quod dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa, quae immediate judicium praecedent, ut dictum est *(in corp. art. et in solut. praec.)*.

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius cognitum a prophetis; et ideo non oportebat, hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

ARTICULUS II. 321

UTRUM CIRCA JUDICIUM, SECUNDUM REI VERITATEM, SOL, ET LUNA OBSCURABUNTUR.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod circa judicium, secundum rei veritatem, sol, et luna obscurabuntur, quia, ut dicit Rabanus super Matth. *(super illud cap. 24.: Sol obscurabitur)*, « nihil prohibet intelligere, tunc temporis veraciter solem, et lunam cum sideribus caeteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum esse tempore Dominicae passionis ».

2. PRAETEREA. Lux corporum coelestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur, quia per eam influunt in haec inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averr. in lib. de Substantia Orbis *(cap. 2. ad fin.)*: sed tunc generatio cessabit; ergo nec lux in coelestibus corporibus remanebit.

3. PRAETEREA. Inferiora corpora purgabuntur (ut quibusdam videtur) a qualitatibus, quibus agunt: corpus autem coeleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est *(in arg. praec.)*; ergo sicut motus coeli cessabit, ita et lumen corporum coelestium.

SED CONTRA est, quod, secundum astrologos, sol, et luna simul eclipsim pati non possunt: sed illa obscuratio solis, et lunae simul esse dicitur, Domino ad judicium veniente; ergo non erit obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Praeterea. Non congruit idem esse causam defectus alicujus rei, et augmenti: sed veniente Domino, lux luminarium augmentabitur; unde Isa. 30.: *Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter*; ergo non est conveniens, quod, veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de sole, et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile, quod obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur, Christo veniente, et sanctis resurgentibus, ut dicetur *(q. seq.)*. Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit, quod sol, et luna, et alia coeli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus, vel simul, hoc divina virtute faciente ad hominum terrorem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus judicium praecedens; unde subjungit quod, peracto judicii die, fiet quod Isaias dicit.

AD SECUNDUM dicendum, quod lux est in corporibus coelestibus non solum ad causandam generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem, et decorem: unde non oportet, quod cessante generatione, lux corporum coelestium cesset, sed magis augeatur.

AD TERTIUM dicendum, quod non videtur esse probabile, quod qualitates elementares ab elementis removeantur, quamvis quidam hoc posuerint: si tamen removerentur, adhuc non esset simile de eis, et de luce, eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo: lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis. Nec est simile de motu corporum coelestium; motus enim est actus imperfecti, unde et tolli debet quando tolletur imperfectio; quod de luce non potest dici.

ARTICULUS III. 322

UTRUM VIRTUTES COELORUM, DOMINO VENIENTE, COMMOVEBUNTUR.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod virtutes coelorum, Domino veniente, non commovebuntur: virtutes enim coelorum dici non possunt, nisi angeli beati: sed immutabilitas est de ratione beatitudinis; ergo moveri non poterunt.

2. PRAETEREA. Admirationis causa est ignorantia, ut patet in 1. Metaph. *(cap. 2. circ. med.)*: sed sicut ab angelis longe abest timor, ita et ignorantia, quia, ut dicit Greg. *(lib. 4. Dial. cap. 33. in fin. et lib. 12. Mor. cap. 14.)*, «quid est quod non vident, qui videntem omnia vident?» Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in litera dicitur *(4. Dist. 48.)*.

3. PRAETEREA. Omnes angeli divino judicio astabunt, unde Apoc. 7. dicitur: *Omnes angeli stabant in circuito throni*: sed virtutes nominant unum specialem ordinem in angelis; ergo non potius de eis dici debuit, quod moveantur, quam de aliis angelis.

SED CONTRA est, quod dicitur Job 26.: *Columnae coeli contremiscunt, et pavent ad nutum ejus*: sed columnae coeli non possunt intelligi nisi virtutes coelorum; ergo virtutes coelorum commovebuntur.

Praeterea. Matth. 24. dicitur: *Stellae cadent de coelo, et virtutes coelorum commovebuntur.*

RESPONDEO dicendum, quod virtutes in angelis dicuntur *dupliciter*, ut patet per Dionys. 11. cap. Coel. Hier.: *quandoque* enim nomen virtutum uni ordini appropriatur, qui secundum ipsum est medius mediae hierarchiae; secundum vero Gregor. *(hom. 34. in Evang. ante med.)*, est supremus infimae hierarchiae: *alio modo* accipitur communiter pro omnibus coelestibus spiritibus; et utroque modo potest accipi in proposito: in litera enim *(loc. sup. cit.)* exponitur, prout accipitur *secundo* modo, scilicet pro omnibus angelis: et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis, quae in mundo erit, sicut in litera dicitur. Potest etiam exponi, prout virtutis nomen est proprium omen ordinis; et tunc ordo ille dicitur moveri prae aliis ratione effectus, quia illi ordini, secundum Greg. *(loc. cit.)*, attribuitur miracula facere, quae maxime circa illud tempus fient; vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum Dionys. *(cap. 8. et 11. Coel. Hier.)*, non habet potentiam limitatam; unde oportet, quod ejus ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium virtutum esse videtur corpora coelestia movere, quae sunt causa eorum, quae in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia *virtutes coelorum* dicuntur: tunc ergo movebuntur, quia ad effectu suo cessabunt, ulterius corpora coelestia non moventes; sicut nec angeli, qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiae officio vacabunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid, quod ad eorum statum pertineat; sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam prius secundum species concreatas [*al.* concretas] videre non potuerant: hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit: unde dicit August. *(lib. 3. de Trinit. cap. 4. et 5.)* quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempora ».

AD SECUNDUM dicendum, quod admiratio solet esse de his, quae nostram cognitionem excedunt, vel facultatem: et secundum hoc virtutes coelorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, inquantum ab ejus imitatione, et comprehensione deficiunt: per quem modum dixit beata Agnes, quod « ejus pulchritudinem sol, et luna mirantur »; et sic non ponitur in angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

AD TERTIUM patet responsio ex dictis *(in corp. art.)*.

QUAESTIO LXXIV.

DE IGNE ULTIMAE CONFLAGRATIONIS, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de igne ultimae conflagrationis mundi.

Circa quod quaeruntur novem.

Primo. Utrum aliqua mundi purgatio sit futura.
Secundo. Utrum per ignem sit futura.
Tertio. Utrum ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari.
Quarto. Utrum ignis ille sit etiam coelos superiores purgaturus.
Quinto. Utrum ille ignis sit alia elementa consumpturus.
Sexto. Utrum omnia elementa sit purgaturus.
Septimo. Utrum ille ignis praecedat judicium, vel sequatur.
Octavo. Utrum per illum ignem consumendi sint homines.
Nono. Utrum per illum involvendi sint reprobi.

ARTICULUS I. 323

UTRUM MUNDI PURGATIO SIT FUTURA.

(S. Thom. 4. Dist. 47. q. 2. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod nulla mundi purgatio sit futura. non enim purgatione indiget, nisi quod est immundum: sed creaturae Dei non sunt immundae, unde dicitur Actor. 10.: *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris,* idest immundum; ergo creaturae mundi non purgabuntur.

2. PRAETEREA. Purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendum immunditiam culpae, sicut patet de purgatione post mortem: sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpae infectio; ergo videtur, quod purgatione non indigeant.

3. PRAETEREA. Unumquodque dicitur purgari, quando separatur id quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio: sed hoc ad perfectionem, et nobilitatem elementorum pertinet, quod aliquid extraneae naturae est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior, quam

forma simplicis; ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo convenienter possint purgari.

Sed contra. Omnis innovatio fit per aliquam purgationem: sed elementa innovabuntur; unde Apoc. 21. dicitur: *Vidi coelum novum, et terram novam: primum enim coelum, et prima terra abiit;* ergo elementa purgabuntur.

Praeterea. 1. ad Cor. 7. super illud: *Praeterit figura hujus mundi,* dicit Gloss. *(August. lib. 20. de Civit. Dei, cap. 16. ante med.):* « Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit »; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod homo gloriam corporis consequatur, oportet prius removeri ea quae gloriae opponuntur; quae sunt *duo,* scilicet *corruptio,* et *infectio culpae,* quia, ut dicitur 1. Cor. 15., *corruptio incorruptelam non possidebit;* et a civitate gloriae omnes immundi foris erunt *(Apocal. ult.):* et similiter etiam oportet, elementa purgari a contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriae adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpae proprie esse non possit, tamen ex culpa quaedam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur, ad hoc quod spiritualibus dedicentur; et inde videmus, quod loca, in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra exercenda in eis, nisi purgatione quadam praemissa: et secundum hoc ex peccatis hominum quandam idoneitatem ad gloriae susceptionem pars mundi recipit, quae in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multae sunt corruptiones, et generationes, et alterationes elementorum, quae puritati eorum derogant; et ideo ab his oportet elementa purgari, ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur omnis creatura Dei esse munda, hoc est intelligendum, quia non habet in substantia sua alicujus malitiae commixtionem; sicut ponebant Manichaei, dicentes malum, et bonum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas: non autem removetur, quin aliqua creatura habeat permixtionem naturae extraneae, quae etiam in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturae repugnat: similiter non removetur ex hoc, quin malum alicui creaturae accidat, quamvis non sit permixtum ei, quasi pars substantiae ipsius.

Ad secundum dicendum, quod quamvis elementa corporea subjectum culpae esse non possint, tamen ex culpa commissa in eis aliquam ineptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriae suscipiendam.

Ad tertium dicendum, quod forma mixti, et forma elementi possunt *dupliciter* considerari: *aut* quantum ad perfectionem speciei; et sic corpus mixtum est nobilius: *aut* quantum ad perpetuitatem durationis; et sic corpus simplex nobilius est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam corruptionis suae, scilicet compositionem [*al.* operationem] contrariorum; et ideo corpus simplex, etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriae, ideo perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriae, quam perfectio corporis mixti, nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus

forma est incorruptibilis. Nihilominus quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius, quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens, quam existens in mixto, quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia; in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

ARTICULUS II. 324

UTRUM MUNDI PURGATIO SIT FUTURA PER IGNEM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod haec purgatio non sit futura per ignem: ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliae partes: sed non debet esse idem purgans, et purgatum; ergo videtur, quod ignis non purgabit.

2. Praeterea. Sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua: cum ergo omnia non sint purgabilia per ignem, sed quaedam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit, videtur, quod ignis non purget, ad minus universaliter.

3. Praeterea. Purgatio ad hoc videtur pertinere, ut partes mundi ad invicem segregatae puriores reddantur: sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola virtute divina facta est, quia ex hac opus distinctionis determinatur; unde et Anaxagoras segregationem posuit per actum intellectus moventis omnia *(ut refert Arist. 8. Physic. tex. 77.)*; ergo videtur, quod in fine mundi purgatio fiet immediate a Deo, et non per ignem.

Sed contra est, quod in Psal. 49. dicitur: *Ignis in conspectu ejus exardebit, et in circuitu ejus tempestas valida,* et postea sequitur de judicio: *Advocabit coelum desursum, et terram discernere populum suum;* ergo videtur, quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Praeterea. 2. Petri ult. dicitur: *Coeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent;* ergo illa purgatio per ignem fiet.

Respondeo dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum est *(art. praec.)*, removebit a mundo infectionem ex culpa relictam, et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriae perfectionem; et ideo quantum ad haec *tria* convenientissime fiet per ignem purgatio: *primo,* quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae; ut maxime patet de luce: *secundo,* quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam suae virtutis activae, sicut alia elementa: *tertio,* quia sphaera ignis est remota a nostra habitatione; nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terrae, aquae, et aëris; unde non ita inficitur, et praeter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum, et ad dividendum subtilizando.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum, prout est in materia propria (sic enim remotus est a nobis), sed solum prout est in materia aliena: et quantum ad hoc poterit purgari mundus per ignem in sua puritate existentem. Quantum vero ad hoc quod habet de extraneo adjunctum, poterit purgari; et sic diverso respectu idem erit purgans, et purgatum; quod non est inconveniens.

Ad secundum dicendum, quod prima purgatio mundi, quae facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati: praecipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiae; et ideo convenienter per contrarium

purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpae, et commixtionis impuritatem; et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem, quam per aquam; aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis congregandi; unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente, quia, ut dicitur Matth. 24., *tunc refrigescet charitas multorum:* unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid, quod igne purgari non possit aliquo modo; sed quaedam sunt, quae sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni, et vasa lignea, et hujusmodi; et talia lex praecipit purgari per aquam, quae tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem.

Ad tertium dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversae formae collatae, quibus ad invicem distinguuntur; et ideo hoc fieri non potuit, nisi per eum qui est auctor naturae: sed per finalem purgationem reducentur res ad puritatem, in qua conditae fuerunt; et ideo in hoc poterit natura creata exiberi ministerium Creatori, et propter hoc ministerium creaturae committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

ARTICULUS III. 325

UTRUM IGNIS ILLE, QUO MUNDUS PURGABITUR, SIT EJUSDEM SPECIEI CUM IGNE ELEMENTARI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ille ignis non sit ejusdem speciei cum igne elementari: nihil enim seipsum consumit: sed ille ignis quatuor elementa consumet, ut dicit Gloss. *(ord. Bedae super illud: Elementa vero)* 2. Petri ult.; ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Praeterea. Sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem: sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne, qui est elementum, quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest; ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Praeterea. Ea quae sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum: sed ille ignis habebit alium motum, quam ignis, qui est elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit; ergo non est ejusdem speciei.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 20. de Civ. Dei *(cap. 16. ante med.)*, et habetur in Gloss. *(ordin. et interlin. implic. sup. illud: Praeterit enim)* 1. ad Cor. 7., quod « figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit »; ergo ignis ille erit de natura ignis, qui nunc est in hoc mundo.

Praeterea. Sicut purgatio futura erit per ignem, ita praecedens fuit per aquam; et utraque ad invicem comparatur, 2. Petri 3.: sed in prima purgatione fuit aqua ejusdem speciei cum aqua elementari; ergo similiter erit in secunda purgatione ignis ejusdem speciei cum igne elementari.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur *tres* opiniones: *quidam* enim dicunt, quod ignis elementum, qui est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi: modum autem descensionis ponunt per multiplicationem; ignis enim, undique apposito combustibili augmentatur: et hoc praecipue

tunc fiet, quando virtus ignis exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur, quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a sanctis ascendere perhibetur, ut patet 2. Petri 1., ubi dicitur, quod tantum ascendet judicii ignis, quantum aqua diluvii; ex quo videtur, quod ille ignis sit circa locum medium generationis [*al.* generatus]. Et propter hoc *alii* dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum coelestium corporum, sicut videmus, quod congregantur in speculo comburente: tunc autem loco speculorum erunt nubes concavae, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed hoc etiam non videtur conveniens, quia cum effectus corporum coelestium sequantur determinatos situs, et aspectus eorum, si ex virtute corporum coelestium ignis ille generaretur, tempus illius purgationis posset esse notum considerantibus motus astrorum, quod auctoritati Scripturae repugnat. Et ideo *alii* dicunt, sequentes Augustinum, quod « sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit », ut dicitur 20. de Civitate Dei *(loc. sup. cit.)*: ista autem conflagratio nihil aliud est, quam congregatio omnium causarum inferiorum, et superiorum, quae ex natura sua habet virtutem igniendi: quae quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet: et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret. Si autem opiniones hae recte considerentur, invenientur diversificari quantum ad causam generationis illius ignis, et non quantum ad speciem ejus; ignis enim generatus a sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne, qui est in sua sphaera, nisi inquantum admiscetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit, quia ignis non potest aliquid purgare, nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo: unde simpliciter concedendum est, quod ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille, quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero: videmus autem, quod duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus: et similiter etiam ille ignis ignem, qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum, quod sicut operatio, quae procedit a virtute rei, est virtutis indicium, ita et virtus ejus est indicium essentiae, vel naturae, quae procedit a principiis essentialibus rei: operatio autem, quae non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius; sicut patet in instrumentis: actio enim instrumenti magis manifestat virtutem moventis, quam instrumenti virtutem, quia virtutem agentis manifestat, ut primum operationis principium: virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiae principalis agentis, secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quae non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem; sicut virtus, qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefactibilitatem: et ideo nihil prohibet, quin aqua habens hanc virtutem sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens, quod ignis ille, qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit ejusdem speciei cum igne, qui est apud nos, cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina virtute, vel operatione: sive dicatur, quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intentio quaedam, sicut de instrumentali virtute in

1. Dist. *(q. 1. art. 4.)* dictum est: et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget, nisi ut instrumentum divinae virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum: sed inquantum sequitur materiam, quam requirit extra propriam sphaeram existens, sic sequitur materiae combustibilis situm: et per modum istum non est inconveniens, quod vel in circuitu, vel deorsum moveatur; et praecipue secundum quod agit ut instrumentum divinae virtutis.

ARTICULUS IV. 326

UTRUM IGNIS ILLE PURGABIT ETIAM COELOS SUPERIORES.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ignis ille purgabit etiam coelos superiores, quia in Psal. 101. dicitur: *Opera manuum tuarum sunt coeli; ipsi peribunt, tu autem permanes:* sed etiam superiores coeli sunt opera manuum Dei; ergo et ipsi in finali illa mundi conflagratione peribunt.

2. Praeterea. 2. Petr. 3. dicitur: *Coeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent:* coeli autem, qui ab elementis distinguuntur, sunt coeli superiores, quibus infixa sunt sidera; ergo videtur, quod etiam illi per illum ignem purgabuntur.

3. Praeterea. Ignis ille ad hoc erit, ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriae: sed in coelo superiori invenitur indispositio et ex parte culpae, quia diabolus ibi peccavit, et ex parte naturalis defectus, quia Rom. 8. super illud: *Scimus, quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc,* dicit Gloss. *(ord. Ambros.):* « Omnia elementa cum labore explent officia sua; sicut sol, et luna non sine labore statuta sibi implent spatia »; ergo etiam coeli superiores purgabuntur per ignem illum.

Sed contra est, quod corpora coelestia peregrinae impressionis receptiva non sunt.

Praeterea. Super illud 2. Thess. 1.: *In flamma ignis dantis vindictam,* dicit Gloss. *(ord. Haym.):* « Ignis erit in mundo, qui praecedet eum, tantum spatium aëris occupans, quantum occupavit aqua in diluvio »: sed acqua diluvii non ascendit usque ad superiores coelos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Genes. 7.; ergo coeli superiores illo igne non purgabuntur.

Respondeo dicendum, quod purgatio mundi ad hoc erit, ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriae; quae quidem perfectio est ultima rerum consummatio: et haec quidem dispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhaerens substantiae eorum; sicut in istis corporibus inferioribus, quae per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate: in quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliquid substantiae eorum inhaerens, sicut in corporibus coelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimae perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem; nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid, quod sit intrinsecum rei, ut substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem, sed solum locum, qui est extra rem: et ideo a substantia coeli superioris non oportet quod aliquid removeatur; sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo: et ideo coelestia corpora nec

per ignem, nec alicujus creaturae actionem purgabuntur; sed ipsa eorum quietatio sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. dicit 20. de Civ. Dei *(cap. 24.)*, verba illa Psal. sunt intelligenda de coelis aëreis, qui purgabuntur per ignem ultimae conflagrationis. Vel dicendum, quod si etiam de superioribus coelis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum, quo nunc continue moventur.

Ad secundum dicendum, quod Petrus se exponit, de quibus coelis intelligat; praemiserat enim ante verba inducta, quod « coeli prius, et terra per aquam perierant, qui nunc eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii »; ergo illi coeli per ignem purgabuntur, qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet coeli aërei.

Ad tertium dicendum, quod ille labor, et illa servitus creaturae, quae corporibus coelestibus secundum Ambrosium attribuitur, nihil est aliud, quam vicissitudo motus, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectus ultimae consummationis, quae finaliter in eis erit: ex culpa etiam daemonum coelum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim e coelo expulsi sunt.

ARTICULUS V. 327

UTRUM IGNIS ILLE ALIA ELEMENTA CONSUMET.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ignis ille alia elementa consumet, quia, ut dicit Gloss. Bedae *(ord. sup. illud: Elementa vero)* 2. Petri ult., « elementa quatuor, quibus mundus consistit, ignis ille maximus absumet; nec cuncta intantum absumet, ut non sint, sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem »; ergo videtur, quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

2. Praeterea. Apoc. 21. dicitur: *Primum coelum, et prima terra abiit, et mare jam non est:* sed per coelum aër intelligitur, ut August. dicit *(lib. 20. de Civ. Dei, cap. 18.):* mare autem est aquarum congregatio; ergo videtur, quod illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Praeterea. Ignis non purgat, nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia ejus: si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia efficiantur; ergo oportet, quod in naturam ignis transeant, et sic a natura sua corrumpentur.

4. Praeterea. Forma ignis est nobilissima formarum, ad quam perduci possit elementaris materia: sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum perducentur; ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est, quod 1. Corinth. 7. super illud: *Praeterit figura hujus mundi*, Gloss. *(interl. Ambros.)* dicit: « Hujus mundi pulchritudo, non substantia praeterit »: sed ipsa substantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi; ergo elementa non consumentur secundum suam substantiam.

Praeterea. Illa finalis purgatio, quae fiet per ignem, respondebit primae purgationi, quae facta est per aquam: sed illa non corrupit elementorum substantiam; ergo nec illa, quae fiet per ignem, corrumpet.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem est *multiplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aër, et terra: in duobus vero

scilicet igne, et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam coeli: et sic tria elementa, aër scilicet, ignis, et aqua, *coelum* dicentur; quamvis aër retineat formam substantialem eamdem, quam nunc habet, quia nunc etiam *coelum* dicitur: unde etiam Apoc. 21. non fit mentio nisi de coelo, et terra: *Vidi,* inquit, *coelum novum, et terram novam.* Sed haec opinio est omnino absurda; repugnat enim et philosophiae, secundum quam poni non potest, quod corpora inferiora sint in potentia ad formam coeli, cum nec materiam habeant communem. nec contrarietatem ad invicem: et etiam theologiae, quia secundum hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis: unde per hoc quod dicitur *coelum,* intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per *terram,* sicut in Psal. 148.: *Laudate Dominum de terra,* et sequitur: *Ignis, grando, nix, glacies,* etc. Et ideo *alii* dicunt quod omnia elementa manebunt secundum substantiam; sed qualitates activae, et passivae ab eis removebuntur: sicut etiam ponunt, quod in corpore mixto elementa salvantur secundum suas formas substantiales, sine hoc quod proprias qualitates habeant, cum sint ad medium reductae; medium autem neutrum extremorum est: et huic etiam videtur consonare, quod Aug. dicit 20. de Civ. Dei *(cap. 16. in med.)*: « Non ista conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant ». Sed istud non videtur probabile, quia cum qualitates propriae elementorum sint effectus formarum substantialium, non videtur quod formis substantialibus manentibus, qualitates praedictae possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus; sicut in aqua calefacta videmus, quod ex vi suae speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquae remaneat; et praeterea ipsae qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum, sicut propriae passiones eorum; nec est probabile, quod in illa finali consummatione aliquid perfectionis naturalis ab elementis tollatur. Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa quantum ad substantiam, et qualitates eorum proprias, sed purgabuntur ab infectione, quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate, quae per actionem, et passionem mutuam in eis accidit; quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio, et passio esse non poterit: et hoc August. *(loc. cit.)* appellat « qualitates corruptibilium elementorum », scilicet innaturales dispositiones eorum secundum quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, inquantum ea aliquo modo purgabit: quod autem sequitur, quod « duo ex toto consumet », non est intelligendum, quod duo elementa secundum substantiam destruantur, sed quia duo magis removebuntur a proprietate, quam nunc habent: quae quidem duo a *quibusdam* esse dicuntur ignis, et aqua, quae maxime excedunt in qualitatibus activis, scilicet calore, et frigore, quae sunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus; et quia tunc non erit actio ignis, et aquae, quae sunt maxime activa, maxime immutari videbuntur a virtute, quam nunc habent. *Alii* vero dicunt, haec duo esse aërem, et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum coelestium; et quia isti motus non erunt [illegible] cut fluxus, et refluxus maris, et commotiones ventorum, et hujusmodi. Ideo illa elementa maxime mutabuntur a proprietate, quam nunc habent.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut dicit August. 20. de Civ. Dei *(cap. 16. in fin.)*, « cum dicitur: *Et mare jam non est*, per mare potest intelligi praesens saeculum de quo ante dixerat: *Mare dedit mortuos, qui in eo erant* ». Si tamen mare ad literam referamus, tunc est dicendum, quod in mari *duo* intelliguntur, scilicet *substantia* aquarum, et earum *dispositio* quantum ad salsedinem, et commotiones fluctuum; et quantum ad hoc secundum mare non remanebit; remanebit autem quantum ad primum.

AD TERTIUM dicendum, quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiae, et virtutis divinae; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solum usque ad purgationem: nec oportet, quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a specie propria corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum ex virtute speciei remanentis ad proprium statum, et pristinum redit: et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

AD QUARTUM dicendum, quod in partibus elementorum non debet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptae, sed etiam quid congruat secundum ordinem ad totum: dico ergo, quod quamvis aqua esset nobilior, si haberet formam ignis, et similiter terra, et aër; universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

ARTICULUS VI. 328

UTRUM OMNIA ELEMENTA PER ILLUM IGNEM PURGABUNTUR.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur, quia ignis ille, ut jam dictum est *(art. 3. huj. q.)*, non ascendet, nisi quantum ascendit aqua diluvii: sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphaeram ignis; ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. PRAETEREA. Apoc. 21. super illud: *Vidi coelum novum*, etc. dicit Gloss. *(ordin.)*: « Immutatio aëris, et terrae dubitabile non est quin per ignem fiet; sed de aqua dubitatur, nam purgationem in se ipsa habere creditur »; ergo ad minus non est certum, quod omnia elementa purgabuntur.

3. PRAETEREA. Locus, qui est perpetuae infectionis, nunquam purgatur: sed in inferno erit perpetua infectio; cum ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quod elementa non totaliter purgabuntur.

4. PRAETEREA. Paradisus terrestris in terra continetur: sed ille non purgabitur per ignem, quia etiam nec aquae diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit *(commentar. in Exod. cap. 5. ad fin. et hab. in Gloss. ordin. sup. illud Gen. 2.: Plantaverat autem Deus)*, et habetur in 2. Sentent. *(Dist. 7.)*; ergo videtur, quod non omnia elementa totaliter purgabuntur.

SED CONTRA est Gloss. supra inducta *(art. praec. arg. 1.)*, quae habetur 2. Petr. ult. quod « quatuor elementa ignis ille absumet ».

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt, quod ille ignis ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa; ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectae (ut patet per fumum idololatriae superiora inficientis), et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed haec opinio repugnat auctoritati Scripturae, quia 2. Petr. 3.

dicitur, quod illi coeli repositi sunt igni, qui fuerunt per aqua purgati; et Aug. dicit 20. de Civ. Dei *(cap. 18. a med.)*, quod « ille mundus, qui duluvio periit, igni reservatur ». Constat autem, quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium; et praeterea notum est, quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non possunt pertransire totam sphaeram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus; et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium praedictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgar per subtractionem alicujus, quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum, quae ex eorum permixtione proveniunt: hujusmodi autem impuritates praecipuae sunt circa terram usque ad medium aëris interstitium; unde usque ad illud spatium ignis ultimae conflagrationis elementa purgabit; tantum enim aquae diluvii ascenderunt, quod probabiliter aestimari potest ex montium altitudine, quae determinata mensura transcenderant.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod ratio dubitationis in Gloss. exprimitur, quia scilicet aqua vim purgationis in se habere creditur, non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet *(art. praec. et art. 2. huj. q. ad 2.)*.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio praecipue ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur; et ideo in illa purgatione totum quod est foedum, ad locum damnatorum congregabitur: unde infernus non purgabitur, sed ad ipsum deducentur totius mundi faeces, secundum illud Psal. 74.: *Faex ejus non est exinanita; bibent omnes peccatores terrae.*

Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec coelum empyreum; ex utroque enim loco homo, et diabolus statim post peccatum sunt ejecti; unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS VII. 329

UTRUM IGNIS ULTIMAE CONFLAGRATIONIS JUDICIUM DEBEAT SEQUI.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod ignis ultimae conflagrationis judicium debeat sequi: Augustinus enim 20. de Civitate Dei *(cap. ult. ad fin.)* hunc ordinem ponit eorum quae in judicio sunt futura, dicens: « In illo judicio has res didicimus esse venturas, Eliam Thesbitem, fidem Judaeorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem »; ergo conflagratio judicium sequetur.

2. Praeterea. August. dicit in eodem lib. *(cap. 16. ante med.)*: « Judicatis impiis, et in aeternum ignem missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit »; ergo idem quod prius.

3. Praeterea. Dominus ad judicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur 1. Thess. 4., ubi ex persona eorum Apostolus dicit: *Deinde nos, qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini*, etc.: sed

hoc non esset, si conflagratio mundi praecederet, quia per ignem dissolverentur; ergo ignis ille judicium sequetur.

4. Praeterea. Dominus dicitur judicaturus orbem per ignem; et ideo conflagratio finalis videtur esse executio sententiae, vel divini judicii: sed executio sequitur judicium; ergo ille ignis judicium sequetur.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 96.: *Ignis ante ipsum praecedet.*

Praeterea. Resurrectio praecedet judicium; alias non videret omnis oculus Christum judicantem: sed mundi conflagratio resurrectionem praecedet; sancti enim, qui resurgent, corpora spiritualia, et impassibilia habebunt; et ita non poterunt purgari per ignem; cum tamen in litera *(4. Dist. 47.)* dicatur ex verbis Augustini *(lib. 20. de Civ. Dei cap. 18. et 19.)*, quod per illum ignem purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum; ergo ille ignis judicium praecedet.

Respondeo dicendum, quod illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium judicium praecedet: quod ex hoc manifeste colligi potest, quod mortuorum resurrectio judicium praecedet; quod patet 1. Thess. 4., ubi dicitur, quod illi qui dormierunt, rapientur in nubibus in aëra obviam Christo ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio; sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument; ut patet per illud quod dicitur 1. Corinth. 15.: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria:* simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur, etiam tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud quod dicitur ad Rom. 8. quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem praedictam, ut ex dictis patet *(art. 1. et 4. huj. q.)*, manifeste potest colligi, quod ista conflagratio quoad purgationem mundi judicium praecedet; sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando; quod patet ex hoc quod sequitur: « Quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis, et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valet consequi: existimo tamen, eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura »; ergo patet, quod haec dixit opinando.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnes homines morientur, et resurgent; sed tamen illi dicuntur vivi reperiri, qui usque ad tempus conflagrationis vivent in corpore.

Ad quartum dicendum, quod ille ignis non exequitur sententiam judicis, nisi quoad involutionem malorum et quantum ad hoc sequetur judicium.

ARTICULUS VIII. 330

UTRUM ILLE IGNIS HABITURUS SIT TALEM EFFECTUM IN HOMINIBUS, QUALIS DESIGNATUR.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod ille ignis non habebit talem effectum in hominibus, qualis in litera designatur *(4. Dist. 47.)*; illud enim consumi dicitur, quod in nihilum reducitur: sed corpora impiorum non resolventur in nihilum, sed in aeternum conservabuntur, ut aeternam poenam sustineant; ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in litera dicitur.

2. Praeterea. Si dicatur, quod consumet malorum corpora, inquantum ea resolvet in cinerem; contra: Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi solius privilegium, ut caro ejus non videat corruptionem; ergo etiam bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Praeterea. Infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus: sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem; ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum, et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Praeterea. Quamdiu status viae durat, elementa similiter agunt in bonos, et in malos: sed adhuc durabit status hujus viae in illa conflagratione; quia post statum hujus viae non erit mors naturalis, quae tamen per illam conflagrationem causabitur; ergo ille ignis aequaliter aget in bonos, et in malos; et ita non videtur, quod sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in litera ponitur *(loc. cit.)*.

5. Praeterea. Illa conflagratio quasi in momento perficietur: sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia; ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

Respondeo dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis, quantum ad hoc quod judicium praecedet, aget ut instrumentum divinae justitiae, et iterum per virtutem naturalem ignis: quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in malos, et bonos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo: inquantum vero aget ut instrumentum divinae justitiae, diversimode aget in diversos, quantum ad sensum poenae. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur; boni vero, in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorem ex igne sentient; sicut nec pueri senserunt in camino ignis, Dan. 3.: quamvis eorum corpora non servabuntur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni vero, in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne, plus vel minus, pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum, quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget, quia boni omnes habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed resolutione in cineres.

Ad secundum dicendum, quod bonorum corpora, quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace Babylonica existentes; et quantum ad hoc est dissimile de bonis, et malis.

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum: sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinae justitiae instrumentum.

Ad quintum dicendum, quod *tres* sunt causae, quare subito illi, qui vivi reperientur, purgari poterunt: *una* est, quia in eis pauca purganda invenientur, cum terroribus, et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati: *secunda* causa est, quia et vivi, et voluntarii poenam sustinebunt; poena autem

in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat, quam poena post mortem inflicta, sicut patet in martyribus, quia « si purgandum quid in eis invenitur, passionis falce tollitur », ut August. dicit *(lib. de Unico Baptis. contr. Petil. cap. 13. a med.)*, cum tamen poena martyrii sit brevis in comparatione ad poenam, quae in purgatorio sustinetur: *tertia* est, quia calor ille recuperabit in intensione, quantum amittit in temporis brevitate.

ARTICULUS IX. 331

UTRUM ILLE IGNIS INVOLVET REPROBOS.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod ille ignis non involvet reprobos, quia super illud Malach. 3.: *Purgabit filios Levi,* dicit Gloss. quod « est ignis consumens malos, et ignis conflans bonos », et super illud 1. Cor. 3.: *Uniuscujusque opus ignis probabit,* dicit Gloss. *(ord.):* « Duos ignes legimus futuros: unum, qui purgabit electos, et praecedet judicium; alterum, qui reprobos cruciabit »: sed hic est ignis inferni, qui malos involvet; primus autem est ignis finalis conflagrationis; ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille, qui malos involvet.

2. Praeterea. Ille ignis Deo obsequetur in purgatione mundi; ergo remunerari debet, aliis elementis remuneratis, et praecipue cum ignis sit nobilissimum elementorum; non ergo videtur, quod in infernum debeat dejici ad poenam damnatorum.

3. Praeterea. Ignis, qui malos involvet, erit ignis inferni: sed ignis ille ab initio mundi praeparatus est damnatis; unde Matth. 25. dicitur: *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo,* etc., et Isa. 30.: *Praeparata est ab heri Thophet, a Rege praeparata,* etc., Gloss. *(interl. Hieron.),* « ab heri, idest, ab initio; Thophet, idest vallis gehennae »: sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio praeparatus, sed ex concursu mundanorom ignium generabitur; ergo ille ignis non est ignis inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium est, quod in Psal. 96. de illo igne dicitur: *Inflammabit in circuitu inimicos ejus.*

Praeterea. Daniel. 7. dicitur: *Fluvius igneus, rapidusque egrediebatur a facie ejus:* Gloss. *(interl. Hieron.):* « Ut peccatores traheret in gehennam »: loquitur autem auctoritas de illo igne, de quo nunc est mentio, ut patet per quandam Gloss. *(interl. sup. illud: Thronus ejus),* quae ibi dicit: « Ut malos puniat, et bonos purget »; ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Respondeo dicendum, quod tota purgatio mundi, et innovatio ad purgationem, et innovationem hominis ordinabitur; et ideo oportet, ut mundi purgatio, et innovatio, purgationi, et innovationi humani generis respondeat; humani autem generis purgatio quaedam erit, quod mali segregabuntur a bonis: unde dicitur Luc. 3.: *Cujus ventilabrum in manu ejus; et purgabit aream suam, et congregabit triticum,* idest electos, *in horreum suum; paleas autem,* idest reprobos, *comburet igne inextinguibili:* unde et ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe, et foedum, in infernum cum reprobis mittetur; quidquid vero pulchrum, et nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius super illud Psal. 28.: *Vox Domini intercidentis flammam ignis (hom. 1. in hunc Psal. inter med. et fin.),* quia quoad calidum ustivum, et quantum ad id quod

in igne grossum reperietur, descendet ad inferos ad poenam damnatorum; quod vero est ibi subtile, et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis, qui purgabit electos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi, quamvis quidam contrarium dicant: convenit enim, ut cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo, et mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos, et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam; quia non tota substantia ignis purgantis in infernum detrudetur, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ille ignis remunerabitur, quod illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post judicium erit major, quam ante, ita et poena reproborum; et ideo sicut claritas superiori creaturae addetur ad augmentandam gloriam electorum, ita etiam quidquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandum miseriam damnatorum; et ita igni damnatorum ab initio praeparato in inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

QUAESTIO LXXV.

DE RESURRECTIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post haec considerandum est de circumstantibus, et concomitantibus resurrectionem. Quorum, *prima* consideratio est de ipsa resurrectione: *secunda* de ejus causa: *tertia* de ejus tempore, et modo: *quarta* de ipsius termino *a quo: quinta* de conditionibus resurgentium.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum resurrectio corporum sit futura.
Secundo. Utrum sit omnium generaliter.
Tertio. Utrum sit naturalis, vel miraculosa.

ARTICULUS I. 332

UTRUM CORPORUM RESURRECTIO SIT FUTURA.

(S. Thom. 4. Dist. 43. q. unic. art. 1. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod corporum resurrectio non sit futura: Job 14.: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur coelum:* sed coelum nunquam atteretur, quia *terra,* de qua minus videtur, *in aeternum stat,* ut patet Eccle. 1.; ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Praeterea. Dominus, Matth. 22., probat resurrectionem per auctoritatem illam: *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob; quia non est Deus mortuorum, sed viventium:* sed constat quod, quando verba illa dice-

bantur, Abraham, Isaac, et Jacob non vivebant corpore, sed solum anima; ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

3. Praeterea. Apostolus 1. Corinth. 15. videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum, quos in hac vita sustinent sancti; qui si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus: sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum; non enim oportet, quod instrumentum simul cum operante remuneretur: corpus autem instrumentum animae est; unde etiam in purgatorio, ubi animae punientur pro his quae gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur: ergo non oportet ponere resurrectionem corporum; sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quae est dum transferuntur de morte culpae, et miseriae in vitam gratiae, et gloriae.

4. Praeterea. Ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum: sed perfectissimus status animae est, ut sit a corpore separata, quia in hoc statu conformior est Deo, et angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura; ergo separatio a corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Praeterea. Mors corporalis in poenam homini est inducta propria praevaricatione, ut patet Gen. 2., sicut et mors spiritualis, quae est separatio animae a Deo, est inflicta homini pro peccato mortali: sed de morte spirituali nunquam redit homo ad vitam post sententiam damnationis acceptam; ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

Sed contra est, quod dicitur Job 19.: *Scio, quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum; et rursum circumdabor pelle mea,* etc.; ergo resurrectio corporum erit.

Praeterea. Donum Christi est majus, quam peccatum Adae, ut patet Rom. 5.: sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset; ergo per donum Christi a morte homo reparabitur ad vitam.

Praeterea. Membra debent esse capiti conformia: sed caput nostrum vivit, et in aeternum vivet in corpore, et anima, quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur,* ut patet Rom. 6.; ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore, et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

Respondeo dicendum, quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatae sunt sententiae ponentium vel negantium resurrectionem: ultimus enim finis hominis, quem naturaliter omnes homines desiderant, est beatitudo; ad quam quidem hominem posse pertingere in hac vita, *quidam* posuerunt: unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam suam perfectionem consequeretur; et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunae, et infirmitas humani corporis, scientiae, et virtutis imperfectio, et instabilitas; quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine de Civ. Dei *(et lib. 19. cap. 3.)*. Et ideo *alii* posuerunt, aliam vitam esse post hanc, in qua homo tantum secundum animam vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda; unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit in lib. ult. de Civit. Dei *(cap. 26.)*: « Ut beata sit anima, omne corpus fugiendum est »; unde tales resurrectionem non ponebant. Hujus autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta: *quidam* enim haeretici posuerunt,

omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono; et secundum hoc oportebat, quod anima summe perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes haereticorum sectae, quae ponunt a diabolo corporalia esse creata, vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujus autem fundamenti falsitas in princip. 2. lib. ostensa est *(Dist. 4. q. 1. art. 3.)*. *Quidam* vero posuerunt, totam hominis naturam in anima constare, ita ut anima corpore uteretur, sicut instrumento, aut sicut nauta navi: unde secundum opinionem hanc sequitur, quod sola anima beatificata, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus in 2. de Anima *(a princ. lib.)* destruit, ostendens animam corpori, sicut formam materiae, uniri. Et sic patet, quod si in hac vita homo non potest esse beatus, est necesse resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum, quod coelum nunquam atteretur quantum ad substantiam, sed quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem, et corruptionem inferiorum; ratione cujus dicit Apostolus 1. Cor. 7.: *Praeterit figura hujus mundi.*

Ad secundum dicendum, quod anima Abraham non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis: unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc, quod Abraham sit vivens, vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animae, et corporis: quae quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem: unde Dominus per verba illa subtilissime, et efficaciter resurrectionem probat.

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum, quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti, et non tantum animae, ut patet per Philos. in 1. de Anima *(tex. 64. et 66.)*. Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo compositus ex anima, et corpore operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata quasi dispositiones ad peccandum, non quod simpliciter habeant, et perfecte rationem peccati; ita poena, quae eis redditur in purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quaedam, quae seorsum fit in corpore per mortem, et incinerationem, et in anima per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum, quod, caeteris paribus, perfectior est status animae in corpore, quam extra corpus, quia est pars totius compositi; et omnis pars integralis materialis est respectu totius: et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quidquid conditio suae naturae requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur: unde cor animalis magis est Deo conforme in mobili, quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est in moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis est introducta per peccatum Adae, quod est morte Christi deletum; unde poena illa non manet in aeternum: sed peccatum mortale, quod mortem aeternam per impoenitentiam inducit, ultra non expiabitur; et ideo mors illa aeterna erit.

ARTICULUS II. 333

UTRUM RESURRECTIO ERIT OMNIUM GENERALITER.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod resurrectio non erit omnium generaliter: in Psal. enim 1. dicitur: *Non resurgent impii in judicio:* sed resurrectio non erit hominum, nisi tempore judicii universalis; ergo impii nullo modo resurgent.

2. PRAETEREA. Dan. 12. dicitur: *Multi de his qui dormierunt in terrae pulvere evigilabunt:* sed haec locutio quandam particulationem importat; ergo non omnes resurgent.

3. PRAETEREA. Per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti; unde 1. Cor. 15. concludit Apostolus: quod *si Christus resurrexit, et nos resurgemus:* sed illi soli debent Christo resurgenti conformari, qui imaginem ipsius portaverunt, quod solum bonorum est; ergo ipsi soli resurgent.

4. PRAETEREA. Poena non dimittitur, nisi ablata culpa: sed mors corporalis est poena peccati originalis; ergo cum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. PRAETEREA. Sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam ejus resurgemus: sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam poterunt renasci; ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

SED CONTRA est, quod dicitur Joan. 5.: *Omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei; et qui audierint vivent;* ergo omnes mortui resurgent.

Praeterea. 1. Corinth. 15. dicitur: *Omnes quidem resurgemus,* etc.

Praeterea. Resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis poenam, vel praemium: sed omnibus debetur vel poena, vel praemium: *vel* pro merito proprio, sicut adultis; *vel* pro merito alieno, sicut parvulis; ergo omnes resurgent.

RESPONDEO dicendum, quod ea, quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus, quae sunt ejusdem speciei; talis autem est resurrectio: haec enim est ejus ratio, ut ex dictis patet *(art. praec.),* quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata: unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata; et ideo necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgent in judicio discussionis conscientiae, ut Glossa *(interlin. et ord. Aug.)* exponit. Vel loquitur de impiis, qui sunt omnino infideles, qui non resurgent, ut judicentur; jam enim judicati sunt.

AD SECUNDUM dicendum, quod Augustinus *(lib. 20. de Civ. Dei in fin.)* exponit « multi » idest « omnes »; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. Vel particulatio potest intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo, qui quamvis resurgent, non proprie dicuntur evigilare, cum nec sensum poenae, nec gloriae habituri sint; vigilia enim est solutio sensus.

AD TERTIUM dicendum, quod omnes tam boni, quam mali conformantur Christo, vivendo in ista vita, in his quae ad naturam speciei pertinent, non autem in his quae pertinent ad gratiam; et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitae naturalis, non autem in similitudine gloriae, sed soli boni.

Ad quartum dicendum, quod mortem, quae est poena originalis peccati, qui in originali decesserunt, exsolverunt moriendo; unde non obstante originali culpa, possunt a morte resurgere; poena enim originalis peccati magis est mori, quam morte detineri.

Ad quintum dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est, ut naturam nostram susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur; unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiae, tamen resurgent propter conformitatem naturae ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanae speciei pertingentes.

ARTICULUS III. 334

UTRUM RESURRECTIO SIT NATURALIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod resurrectio sit naturalis, quia, sicut dicit Damascenus in 3. lib. *(Orthod. Fid. cap. 14. ante med.)*, « quod communiter in omnibus conspicitur, illud naturam characterizat in his, quae sub ipsa sunt, individuis » : sed resurrectio communiter in omnibus invenitur; ergo est naturalis.

2. Praeterea. Gregorius dicit 14. Moralium *(cap. 28. circ. med.)*: « Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant: quid enim quotidie mundus in elementis suis, nisi resurrectionem nostram, imitatur? » Et ponit exemplum de luce, quae « quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur », et de arbustis, quae « viriditatem amittunt, et rursus quasi refurgentia reparantur », et de seminibus, quae « putrescentia moriuntur, et rursus germinando quodammodo resurgunt »: quod etiam exemplum Apostolus ponit 1. Corinth. 15.: sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci, nisi naturale; ergo resurrectio erit naturalis.

3. Praeterea. Illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta: sed vita, quae per resurrectionem reparabitur, in aeternum manebit; ergo resurrectio erit naturalis.

4. Praeterea. Illud, ad quod tota naturae expectatio intendit, maxime videtur esse naturale: sed resurrectio, et glorificatio sanctorum est hujusmodi, ut patet Rom. 8.; ergo resurrectio erit naturalis.

5. Praeterea. Rerurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animae, et corporis: sed motus est naturalis, qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet 5. Phys. *(tex. 59.)*: perpetua autem conjunctio animae, et corporis erit naturalis, quia cum anima sit proprius motor [*al.* actus] corporis, habet sibi corpus proportionatum; et ita in perpetuum est similiter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit; ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra. A privatione in habitum non fit regressus secundum naturam: sed mors est privatio vitae; ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Praeterea. Ea quae sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis: unde animalia, quae generantur ex putrefactione, et ex semine, nunquam sunt ejusdem speciei, ut dicit Commentator in 8. Physic. *(comment. 46.)*: sed naturalis modus, quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie, quod non est in resurrectione; ergo non erit naturalis.

RESPONDEO dicendum, quod motus, sive actio aliqua se habet ad naturam *tripliciter:* est enim *aliquis* motus, sive actio, cujus natura nec est principium, nec terminus; et talis motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam: est etiam *aliquis* motus, cujus principium, et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum: est et *aliquis* alius motus, cujus terminus est natura, sed non principium; sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione caeci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam: quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum, vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest, quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt: operatio ergo, vel motus *primo* modo se habens ad naturam, nullo modo potest esse naturalis; sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam, vel violenta, si sit ab alio quocumque principio: operatio autem, vel motus *secundo* modo se habens ad naturam est simpliciter naturalis; sed operatio, quae *tertio* modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid, inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, aut violenta. Naturale enim proprie dicitur, quod secundum naturam est; secundum autem naturam esse dicitur habens naturam, et quae consequuntur naturam, ut patet in 2. Physic. *(tex. 4. et 5.);* unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur; natura enim est principium motus in eo, in quo est, vel activum, ut patet in motu levium, et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in 9. Metaph. *(tex. 10.):* nec differt quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scilicet formae, sive respectu dispositionis, quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis, et Avicennae. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura, neque respectu conjunctionis animae ad corpus, nec respectu dispositionis, quae est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest a natura induci, nisi determinato modo per viam generationis ex semine: unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecumque ad animae conjunctionem, non est talis, quod sufficiat ad rationem motus naturalis: unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de illis, quae inveniuntur in omnibus individuis, ex principiis naturae causata; non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

AD SECUNDUM dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale ratione demonstrante; sed ratione persuadente potest co-

gnosci aliquid supra naturam, quia eorum, quae supra naturam sunt, ea quae sunt in natura, aliquam similitudinem repraesentant; sicut unio animae, et corporis repraesentat animae unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit *(2. Dist. 1.)*: et simili modo exempla, quae Apostolus, et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de operatione illa, quae terminatur ad id, quod non est per naturam, sed naturae contrarium: hoc autem non est in resurrectione; et ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturae est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris: unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem, ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota expectatio naturae intendit, non potest perveniri operatione naturae; et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit esse motus naturalis, qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis, qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*.

QUAESTIO LXXVI.

DE CAUSA RESURRECTIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa nostrae resurrectionis.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo. Utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis.
Secundo. Utrum vox tubae.
Tertio. Utrum angeli.

ARTICULUS I. 335

UTRUM CHRISTI RESURRECTIO SIT CAUSA NOSTRAE RESURRECTIONIS.

(S. Thom. 4. Dist. 43. q. unic. art. 2. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christi resurrectio non sit causa nostrae resurrectionis: posita enim causa, ponitur effectus: sed posita resurrectione Christi, non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum; ergo resurrectio ejus non est causa nostrae resurrectionis.

2. Praeterea. Effectus non potest esse, nisi causa praecesserit: sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo, ut hominem liberaret; ergo resurrectio Christi non est causa nostrae resurrectionis.

3. PRAETEREA. Idem est factivum unius in tota una specie: sed resurrectio erit omnibus hominibus communis; cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non est causa aliorum resurrectionis.

4. PRAETEREA. In effectu relinquitur aliquid de similitudine causae: sed resurrectio, ad minus quorumdam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi; ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

SED CONTRA. « Illud, quod est primum in quolibet genere, est causa eorum, quae sunt post », ut patet in 2. Metaph. *(tex. 4.)*: sed Christus ratione suae resurrectionis corporalis dicitur *primitiae dormientium*, 1. Corinth. 15., et *primogenitus mortuorum*, Apocal. 1.; ergo ejus resurrectio est causa resurrectiónis aliorum.

Praeterea. Resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali, quam cum resurrectione spirituali, quae est per justificationem: sed resurrectio Christi est causa justificationis nostrae, ut patet Rom. 4., ubi dicitur, quod *resurrexit propter justificationem nostram*; ergo resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis corporalis.

RESPONDEO dicendum, quod Christus ratione humanae naturae dicitur Dei, et hominum mediator; unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut autem a morte spirituali liberari non possumus, nisi per donum gratiae divinitus datum; ita nec a morte corporali, nisi per resurrectionem divina virtute factam; et ideo sicut Christus secundum humanam naturam primitias gratiae suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostrae gratiae, quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus, gratiam pro gratia (Joan. 1.)*; ita in Christo inchoata est resurrectio; et ejus resurrectio causa est nostrae resurrectionis. Et sic Christus, inquantum est Deus, est prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca: sed inquantum est Deus, et homo resurgens, est causa proxima, et quasi univoca nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudinem formae suae; unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris respectu istius effectus. Hoc autem contingit *dupliciter*: *quandoque* enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis, qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente: *quandoque* autem illius actionis, qua producitur effectus, non est principium primo, et per se ipsa forma, secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activae generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, quia illud idem quod fecit resurrectionem Christi, quae est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scilicet virtus divinitatis ipsius Christi, quae sibi, et Patri communis est: unde dicitur Rom. 8: *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra.* Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctae est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae; operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi, quasi quodam organo; sicut ponit exemplum Damascen. in 3. lib. *(Orth. Fid. cap. 15. a med.)*, de tactu corporali, quo mundavit leprosum, Matth. 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum, ad quem immediate ordinatur, non autem effectum, ad quem ordi-

natur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem; sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, non quia ipsa agat immediate resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet divina virtute, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quae est propinquissima effectui; unde non oportet, quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta, sed tunc sequatur, quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus producere; sicut posset generationem corporum inferiorum causare, etiam motu coeli non existente: et tamen secundum ordinem, quem in rebus statuit, motus coeli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem, quem rebus humanis divina providentia praefixit, resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis. Potuit tamen alium ordinem praefigere; et tunc esset alia causa nostrae resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quando omnia quae sunt in una specie, habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectus, qui est inducendus in totam illam speciem: sic autem non est in proposito, quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum; unde resurrectio Christi causatur a divinitate immediate, sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, scilicet quantum ad illud quod pertinet ad vitam naturae, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes: et ideo omnes resurgent in vitam immortalem: sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quae sunt gloriae.

ARTICULUS II. 336

UTRUM VOX TUBAE SIT CAUSA NOSTRAE RESURRECTIONIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vox tubae non sit causa nostrae resurrectionis: dicit enim Damasc. *(lib. 4. Orth. Fid. in fin.)*: « Crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute, et nutu »; ergo cum haec sint sufficiens causa resurrectionis nostrae, non oportet ponere causam ejus vocem tubae.

2. Praeterea. Frustra vox emittitur ad eum, qui audire non potest: sed mortui non habebunt auditum; ergo non est conveniens, quod vox aliqua formetur ad eos resuscitandum.

3. Praeterea. Si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit, nisi sit per virtutem voci divinitus datam; unde super illud Psal. 67. *Dabit voci suae vocem virtutis,* dicit Gloss. *(ordin. Cassiod.)*: « Resuscitandi corpora »: sed ex qua potentia data est auditui, quamvis miraculose detur, tamen actus, qui sequitur, est naturalis, sicut patet in caeco nato miraculose illuminato, qui

postea naturaliter videt; ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis; quod falsum est.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Thessal. 4.: *Ipse Dominus in tuba Dei descendet de coelo; et mortui, qui in Christo sunt, resurgent.*

Praeterea. Joan. 5. dicitur, quod *qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent:* haec autem vox dicitur tuba, ut in litera patet *(4. Dist. 43.)*; ergo, etc.

RESPONDEO dicendum, quod causam, et effectum oportet aliquo modo conjungi, quia movens, et motum, faciens, et factum sunt simul, ut patet in 8. Physicor. *(text. 10. et seq.)*: Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis; unde oportet, quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato, Christus resurrectionem operetur. Quod quidem signum, ut *quidam* dicunt, erit ad literam vox Christi resurrectionem imperantis; sicut imperavit mari, et cessavit tempestas *(Matth. 8.)*: *quidam* vero dicunt, quod hoc signum nihil aliud erit, quam ipsa raepresentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. 24.: *Sicut fulgor exit ab oriente, et paret usque in occidentem, ita erit et adventus Filii hominis:* et innituntur auctoritati Gregorii dicentis, quod « tubam sonare, nihil aliud est quam huic mundo, ut judicem, Filium demonstrare »; et secundum hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur, quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem, sicut imperanti: unde *in jussu* venire dicitur 1. Thess. 4. Et sic ejus apparitio, inquantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et haec vox, quaecumque sit, quandoque dicitur clamor, quasi praeconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur sonus tubae, vel propter evidentiam, ut in litera dicitur *(4. Dist. 43.)*, vel propter convenientiam ad usum tubae, qui erat in veteri Testamento: tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad praelium, et vocabantur ad festum; resurgentes autem congregabuntur ad concilium judicii, et ad praelium, quo *orbis terrarum pugnabit contra insensatos (Sap. 5.)*, et ad festum aeternae solemnitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis *tria* tetigit, scilicet *voluntatem* divinam, quae imperat, *virtutem* quae exequitur, et *facilitatem* exequendi, in hoc quod *nutum* adjunxit, ad similitudinem eorum quae in nobis sunt: illud enim valde facile est nobis facere, quod statim ad dictum nostrum fit. Sed multo major apparet facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis (quod nutus dicitur) statim executio nostrae voluntatis per ministros fiat: et talis nutus est quaedam causa praedictae executionis, inquantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est, quam signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum; et hoc signum idem est, quod *vox tubae*, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut formae sacramentorum habent virtutem sanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur; sicut etiam vox ex ipsa impulsione aëris excitat dormientem, solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia judicium de voce veniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus illi voci data

esset ens perfectum in natura, quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet: non est autem talis virtus illa, sed qualis supra dicta est esse in formis sacramentorum *(4. Dist. 1. q. 1. art. 4. et part. 3. q. 62. art. 1. et 4.)*.

ARTICULUS III. 337

UTRUM AD RESURRECTIONEM ANGELI OPERABUNTUR.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod nullo modo ad resurrectionem angeli operabuntur, quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum, quam generatio hominum: sed quando generantur homines, anima non infunditur corpori mediantibus angelis; ergo nec resurrectio, quae est iterata conjunctio animae, et corporis, fiet ministerio angelorum.

2. Praeterea. Si ad aliquos angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad virtutes, quarum est miracula facere: sed eis non adscribitur, sed archangelis, ut patet in littera *(4. Dist. 43.)*; ergo resurrectio non fiet ministerio angelorum.

Sed contra est, quod dicitur 1. Thessal. 4. quod *Dominus in voce Archangeli descendet de coelo, et mortui resurgent*; ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 2. de Trinit. *(cap. 4. ante med.)*, « sicut corpora crassiora, et inferiora per subtiliora, et potentiora ordine quodam reguntur; ita omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem »; et hoc etiam Gregor. 4. Dialog. *(cap. 5.)* tangit: unde in omnibus, quae corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum praeparatio ad reparationem humani corporis; unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio angelorum. Sed anima sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione angelorum: similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio angelorum, sicut et animam immediate glorificat; et istud angelorum ministerium dicitur *vox*, secundum unam expositionem, quae tangitur in littera *(4. Dist. 43.)*.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod ministerium istud erit principaliter unius archangeli, scilicet Michaëlis, qui est princeps Ecclesiae, sicut fuit Synagogae, sicut dicitur Dan. 10., qui tamen aget ex influentia virtutum, et aliorum superiorum ordinum: unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiae deputati fuerunt; et sic vox illa poterit dici unius, et plurium angelorum.

QUAESTIO LXXVII.

DE TEMPORE, ET MODO RESURRECTIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tempore, et modo resurrectionis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi.

Secundo. Utrum tempus illud sit occultum.

Tertio. Utrum resurrectio fiet noctis tempore.

Quarto. Utrum fiet subito.

ARTICULUS I. 338

UTRUM TEMPUS NOSTRAE RESURRECTIONIS DIFFERRI DEBEAT USQUE AD FINEM MUNDI.

(S. Thom. 4. Dist. 43. q. unic. art. 3. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant: major est enim convenientia capitis ad membra, quam membrorum ad invicem, sicut causae ad effectus, quam effectuum ad invicem: sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret; ergo non oportet, quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. PRAETEREA. Resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum: sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pie creditur de Beata Virgine, et Joanne Evangelista; ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam, et meritum magis ei fuerint conformes.

3. PRAETEREA. Status novi Testamenti est perfectior, et expressius portat imaginem Christi, quam status veteris Testamenti: sed quidam Patres veteris Testamenti, Christo resurgente, resurrexerunt, sicut dicitur Matth. 27. quod *multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt;* ergo videtur, quod nec sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut fiat omnium simul.

4. PRAETEREA. Post finem mundi non erit aliquis annorum numerus: sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. 20.; dicitur enim ibi: *Vidi animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei;* et infra: *Et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis; et caeteri mortuorum non vixerunt, donec*

consummarentur mille anni; ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

SED CONTRA est, quod Job 14. dicitur: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur coelum, non evigilabit, nec consurget de somno suo:* et loquitur de somno mortis; ergo usque ad finem mundi, quando coelum atteretur, resurrectio hominum differetur.

Praeterea. Hebr. 11. dicitur: *Hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem* (idest plenam animae, et corporis beatitudinem), « Deo melius aliquid pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur », idest, perficerentur, Gloss. *(interl.),* « ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum »: sed non erit ante resurrectio, quam corporum glorificatio, quia *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae,* Philip. 3. et resurrectionis filii *erunt sicut angeli in coelo,* ut patet Matth. 22.; ergo resurrectio differetur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut Augustin. dicit in 3. de Trinitate *(cap. 4. ante med.),* « divina providentia statuit, ut corpora crassiora, et inferiora per subtiliora, et potentiora quodam ordine regantur »; et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum coelestium corporum: unde esset contra ordinem, quem divina providentia statuit in rebus, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia secundum positionem fidei resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui *resurgens ex mortuis jam non moritur,* ut dicitur Rom. 6., ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus coeli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi, qui posuerunt motum coeli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus; sive ponerent reditum animae ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles; sive ad aliud, ut Pythagoras, qui posuit « quamlibet animam quodlibet corpus ingredi », ut dicitur in 1. de Anima *(lex. 53.).*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quae exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem, tamen caput habet causalitatem quandam super membra, qua membra carent; et in hoc membra differunt a capite, et conveniunt ad invicem: unde resurrectio Christi est exemplar quoddam nostrae resurrectionis, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis caeterorum membrorum: et ideo Christi resurrectio debuit praecedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione saeculorum.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis inter membra sint quaedam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum; et ideo ex conformitate majori ad Christum non debetur eis, quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi *(in corp.):* sed quod aliquibus sit hoc concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

AD TERTIUM dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronim. in serm. de Assumpt. *(seu epist. 10. inter suppositit. ad Paulam, et Eustoch. aliquant. a princip.),* utrum scilicet peracto resurrectionis

testimonio, iterum mortui sint, ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quaedam (sicut fuit Lazari, qui iterum mortuus est), quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerint, semper in corpore victuri, in coelum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Gloss. *(ordin. sup. illud: Multa corpora sanctor.)* dicit Matth. 27.: et hoc videtur probabilius, quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit ut vere resurgerent, sicut Hieronymus ibidem dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam; quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti: unde decentius factum est per Patres veteris Testamenti, quam per eos qui jam novo Testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est, quod etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per participationem esse dictum: quod frequenter historiographis accidit: nulli enim vera resurrectione ante Christum resurrexerunt, eo quod ipse est *primitiae dormientium,* ut dicitur 1. Corinth. 15., quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut August. narrat lib. 20. de Civ. Dei *(cap. 7.)*, quidam haeretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt *Chiliastae,* quasi millenarii. Et ideo Augustinus ibidem dicit, verba illa aliter intelligenda esse, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgent. Secunda autem resurrectio corporum est. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum intelligatur: vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes; et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum numerus non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus, quod nunc agitur, in quo nunc sancti cum Christo regnant, quia numerus millenarius designat universitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii; sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia *decies decem* centum sunt, et *centum decies* mille sunt; et similiter in Psal. 104. dicitur: *Verbi, quod mandavit in mille generationes,* idest in omnes.

ARTICULUS II. 539

UTRUM TEMPUS RESURRECTIONIS NOSTRAE SIT OCCULTUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod tempus illud non sit occultum, quia cujus principium est determinate scitum, et finis potest determinate sciri, eo quod « omnia mensurantur quadam periodo », ut dicitur in 2. de Generat. *(tex. 59.)*: sed principium mundi determinate scitur; ergo et finis ipsius potest determinate sciri: tunc autem erit tempus resurrectionis, et judicii; ergo tempus illud non est occultum.

2. Praeterea. Apocal. 12. dicitur, quod *mulier,* per quam Ecclesia significatur, *habet locum paratum a Deo, in quo pascatur diebus mille ducentis sexaginta:* Dan. etiam 12. ponitur quidam determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ezech. 4.: *Diem pro anno: diem,*

inquam, pro anno dedi tibi; ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

3. Praeterea. Status novi Testamenti praefiguratus fuit in veteri Testamento: sed scimus determinate tempus, in quo vetus Testamentum statum habuit; ergo et potest sciri tempus determinate, in quo novum Testamentum statum habebit: sed novum Testamentum habebit statum in fine mundi, unde dicitur Matth. ult.: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi;* ergo potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

Sed contra. Illud quod est ignoratum ab angelis, etiam hominibus multo magis erit occultum; quia ea, ad quae homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius, et certius angeli naturali cognitione cognoscunt: similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus angelis, ut patet per Dionys. cap. 4. Coelest. Hier. *(circ. med.):* sed angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matth. 24.: *De die illa, et hora nemo scit, neque angeli coelorum;* ergo tempus illud est hominibus occultum.

Praeterea. Apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei, quam alii sequentes, quia, ut dicitur Rom. 8.: *Ipsi primitias spiritus habuerunt,* Glossa *(interl.),* « tempore prius, et caeteris abundantius »: sed eis de hoc ipso quaerentibus dictum est a Domino Act. 1.: *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quae posuit Pater in potestate sua;* ergo multo magis est aliis occultum.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. 83. Quaest. *(q. 58. circ. med.),* « aetas ultima humani generis, quae incipit ab adventu Domini usque ad finem saeculi, quibus generationibus computetur incertum est; sicut etiam senectus, quae est ultima aetas hominis, non determinatum habet tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola tantum teneat temporis, quantum omnes aliae aetates »: hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest, nisi vel per revelationem, vel per naturalem rationem: tempus autem, quod erit usque ad resurrectionem, enumerari non potest naturali ratione, quia simul erit resurrectio, et finis motus coeli, ut dictum est *(art. praec.).* Ex motu autem accipitur numerus omnium, quae determinato tempore per naturalem rationem futura praevidentur; ex motu autem coeli non potest cognosci finis ejus, quia cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare: unde naturali ratione tempus, quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter etiam per revelationem haberi non potest; ideo ut omnes sint soliciti, et parati ad Christo occurrendum; et propter hoc etiam apostolis de hoc quaerentibus respondit Christus Act. 1.: *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quae posuit Pater in potestate sua:* in quo, ut Aug. dicit 18. de Civit. Dei *(cap. 53. ante med.),* « omnium de hac re calculantium digitos resolvit, et quiescere jubet ». Quod enim apostolis quaerentibus noluit indicare, nec aliis revelabit; unde omnes illi, qui tempus praedictum numerare voluerunt, hactenus falsiloqui sunt inventi: quidam enim, ut August. dicit ibidem, dixerunt, ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille; quorum falsitas patet: et patebit similiter eorum, qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum, quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram esse nobis cognitam; et ideo cognito principio alicujus rei, cujus duratio mensuratur motu coeli, possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus coeli est nobis notus: sed mensura durationis motus

coeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta; et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. 12., significatur omne tempus, in quo Ecclesia durat, et non determinatur aliquis numerus annorum: et hoc ideo quia praedicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus fere continet aequalem numerum dierum numero praedicto. Et similiter etiam numerus eorum, qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum aliquem annorum, qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad praedicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus, quo praedicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi Testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris Testamenti, non tamen oportet, quod singula respondeant singulis; praecipue cum in Christo omnes figurae veteris Testamenti fuerint completae: et ideo Aug. 18. de Civit. Dei *(cap. 52. parum a princ.)* respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum, quas Ecclesia passa est, et passura, secundum numerum plagarum Aegypti, dicens: « Ego illa re gesta in Aegypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror; quamvis ab eis, qui hoc putant, exquisite, et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur ». Et similiter videtur esse de dictis abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit.

ARTICULUS III. 340

UTRUM RESURRECTIO FUTURA SIT IN NOCTIS TEMPORE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod resurrectio non erit in noctis tempore, quia resurrectio non erit, *donec atteratur coelum,* ut dicitur Job 14.: sed cessante motu coeli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, nec nox, nec dies; ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Praeterea. Finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus: sed tunc erit finis perfectissimus temporis; unde Apoc. 10. dicitur, quod *tempus amplius non erit;* ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione; et ita debet esse dies.

3. Praeterea. Qualitas temporis debet respondere his quae geruntur in tempore: unde Joan. 13. fit mentio de nocte, quando Judas exivit a consortio lucis: sed tunc erit perfecta manifestatio omnium, quae nunc latent, quia *cum venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium,* ut dicitur 1. Corinth. 4.; ergo debet esse in die.

Sed contra. Resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis: sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Greg. dicit in homil. Paschali *(scilicet 21. in Evang. ad fin.);* ergo et nostra resurrectio erit tempore nocturno.

Praeterea. Adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Luc. 12: sed fur in tempore noctis in domum venit; ergo et Dominus tempore nocturno veniet: sed veniente ipso, fiet resurrectio, ut dictum est *(q. praec. art. 2.);* ergo fiet resurrectio in tempore nocturno.

Respondeo dicendum, quod determinata hora temporis, qua fiet resur-

rectio, sciri pro certo non potest, ut in litera dicitur *(4. Dist. 43.)*: tamen satis probabiliter a quibusdam dicitur, quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et luna in occidente; quia in tali dispositione sol, et luna creduntur esse creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad idem punctum; unde de Christo dicitur, quod tali hora resurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis, quia in eodem instanti, in quo cessabit motus coeli, erit resurrectio mortuorum: et tamen erit situs siderum secundum dispositionem, qua se habet nunc in aliqua determinata hora; et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali, vel tali hora.

Ad secundum dicendum, quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie, propter illuminationem solis: sed tunc civitas Dei non egebit neque sole, neque luna, quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apocal. ult.: et ideo quantum ad hoc non refert, utrum in die, vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea, quae tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis; et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet sit resurrectio in die, vel in nocte.

ARTICULUS IV. 341

UTRUM RESURRECTIO FUTURA SIT SUBITO, VEL SUCCESSIVE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod resurrectio non fiet subito, sed successive, quia Ezech. 37. praenuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur: *Accesserunt ossa ad ossa, et vidi, et ecce super ea nervi, et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habent*; ergo reparatio corporum praecedet tempore conjunctionem animarum, et sic resurrectio non erit subito.

2. Praeterea. Illud, ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri: sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animae; ergo resurrectio non fiet subito.

3. Praeterea. Omnis sonus tempore mensuratur: sed sonus tubae erit causa resurrectionis, ut dictum est *(q. praec. art. 2.)*; ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

4. Praeterea. Nullus localis motus potest esse subito, ut dicitur in lib. de Sensu, et Sensato *(cap. 7. et lib. 6. Phys. tex. 29.)*: sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum; ergo non fiet subito.

Sed contra est, quod dicitur 1. Corinth. 15.: *Omnes quidem resurgemus in momento, in ictu oculi*; ergo resurrectio erit subito.

Praeterea. Virtus infinita subito operatur: sed Damascenus dicit *(lib. 4. Orth. Fid. in fin.)*: « Crede resurrectionem futuram divina virtute », de qua constat quod sit infinita; ergo resurrectio erit subito.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione aliquid fiet ministerio angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est *(q. praec. art. 3.)*: illud ergo quod fiet ministerio angelorum, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis: erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili: illud autem, quod fiet virtute divina immediate, fiet

subito, scilicet in termino temporis, quo angelorum opus complebitur, quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses; unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum August. *(lib. 4. sup. Gen. ad lit. cap. 34.)*, ita Ezechiel diversa, quae in resurrectione futura sunt, expressit, quamvis omnia simul sint futura in instanti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae operationes sint se invicem consequentes natura, tamen simul tempore sunt; quia vel sunt simul in eodem instanti, vel una est in instanti, ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse dicendum de sono illo, et de formis sacramentorum, scilicet quod in ultimo instanti sonus effectum suum habebit.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quae sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum; et ideo erit in tempore, sed inperceptibili, propter facilitatem operandi, quae competit angelis.

QUAESTIO LXXVIII.

DE TERMINO A QUO RESURRECTIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de termino *a quo* resurrectionis.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum mors sit terminus *a quo* resurrectionis in omnibus.
Secundo. Utrum cineres, vel pulveres.
Tertio. Utrum illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

ARTICULUS I. 342

UTRUM MORS ERIT TERMINUS A QUO RESURRECTIONIS IN OMNIBUS.

(S. Thom. 4. Dist. 43. q. unic. art. 4. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod mors non erit terminus *a quo* resurrectionis in omnibus, quia quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur: dicitur enim in Symbolo, quod *Dominus venturus est judicare vivos, et mortuos;* hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi; ergo oportet, quod referatur haec distinctio ad tempus praecedens; et ita non omnes ante judicium morientur.

2. Praeterea. Naturale, et commune desiderium non potest esse vacuum, et inane, quin in aliquibus expleatur: sed, secundum Apostolum 2. Corinth. 5., hoc est commune desiderium, quod *nolumus spoliari, sed supervestiri;* ergo aliqui erunt, qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestiuntur gloria resurrectionis.

3. Praeterea. Augustinus in Enchirid. *(cap. 115.)* dicit, quod quatuor ultimae petitiones Dominicae orationis ad praesentem vitam pertinent, quarum una est: *Dimitte nobis debita nostra;* ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari: sed Ecclesiae oratio non potest esse cassa, quin exaudiatur, Joan. 16.: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis;* ergo Ecclesia in aliquo hujus vitae tempore omnium debitorum remissionem consequetur: sed unum de debitis, pro quo peccato primi parentis adstringimur, est quod nascamur in peccato originali; ergo aliquando hoc Ecclesiae Deus praestabit, quod homines sine originali peccato nascentur: sed mors est poena originalis peccati; ergo aliqui homines erunt in fine mundi, qui non morientur; et sic idem quod prius.

4. Praeterea. Via compendiosior est semper sapienti magis eligenda: sed compendiosior via est, quod homines, qui invenientur vivi, in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, et postea resurgant a morte in immortalitatem; ergo Deus, qui est summe sapiens, hanc viam eliget in his, qui vivi invenientur; et sic idem quod prius.

Sed contra. 1. Corinth. 15.: *Quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur:* et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum; ergo corpora a morte resurgent.

Praeterea. 1. Corinth. 15.: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur:* sed in Christo omnes vivificabuntur; ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit a morte.

Respondeo dicendum, quod super hac quaestione varie loquuntur sancti, ut in litera patet *(4. Dist. 43.):* tamen securior est haec, et communior opinio, quod omnes morientur, et a morte resurgent; et hoc propter *tria: primo,* quia magis concordat divinae justitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes, qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent: *secundo,* quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit; resurrectio autem proprie non est, nisi « ejus quod cecidit, et dissolutum est », ut Damasc. dicit *(lib. 4. Orth. Fid cap. ult.): tertio,* quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus, quod id quod corruptum, et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur, nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum, nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transuente. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem, nisi mediante morte. Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem, quia, ut in 8. Phys. *(tex. 1.)* dicitur, « motus coeli est ut vita quaedam natura omnibus existentibus », sicut etiam motus cordis totius corporis vita quaedam est: unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita cessante motu coeli, non potest aliquid vivum remanere illa vita, quae ex influentia illius motus conservabatur: talis autem vita est, quam nunc degimus; unde oportet, quod ex hac vita discedant, qui post motum coeli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum, et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, neque ad totum tempus praeteritum, quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum, quod immediate judicium praecedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum quod perfectum desiderium sanctorum non po-

test esse vacuum: sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vacuum esse: et tale desiderium est, quo nolumus *expoliari,* sed *supervestiri,* scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam *velleitas* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum, quia illi, qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione, quae facta est per Christum; et sic Christus non esset redemptor omnium hominum: nec potest dici, quod hac redemptione non indiguerunt, quia praestitum fuit eis, ut sine peccato conciperentur; quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possunt; vel ipsi naturae, quae sanata est. Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae: liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit; et ideo non possent omnes fructum Dominicae orationis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti. Unde dimissio debitorum, vel liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito, vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur; nec etiam sequitur, si potest sine errore poni, quod aliqui non moriantur, quod sine originali nascantur, licet mors sit poena peccati originalis, quia Deus potest ex misericordia relaxare alicui poenam, ad quam obligatur ex culpa praeterita; sicut adulteram sine poena dimisit *(Joan. 8.):* et similiter poterit a morte liberare eos, qui reatum mortis contraxerunt, cum originali nascendo; et sic non sequitur: Si non morientur, ergo nascuntur sine originali peccato.

Ad quartum dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis, vel aequaliter commoda ad finem consequendum; et sic non est hic, ut ex dictis patet *(in corp. art.).*

ARTICULUS II. 343

UTRUM RESURRECTIO OMNIUM ERIT A CINERIBUS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnium resurrectio erit a cineribus: resurrectio enim Christi est exemplar nostrae resurrectionis: sed resurrectio ejus non fuit a cineribus, quia caro ejus *non vidit corruptionem,* ut dicitur in Psal. 15. et Act. 2.; ergo nec resurrectio omnium erit ex cineribus.

2. Praeterea. Corpus hominis non semper comburitur: sed in cineres non potest aliquid resolvi, nisi per combustionem; ergo non omnes a cineribus resurgent.

3. Praeterea. Corpus hominis mortui non statim post mortem in cinerem redigitur: sed quidam statim post mortem resurgent, ut in litera dicitur *(4. Dist. 43.),* scilicet illi qui vivi invenientur; ergo non omnes resurgent a cineribus.

4. Praeterea. Terminus *a quo* respondet termino *ad quem*: sed terminus *ad quem* resurrectionis non est idem in bonis, et malis, 1. Corinth. 15.: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur;* ergo non est idem terminus *a quo;* et sic si mali resurgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

Sed contra est, quod dicit Haym. *(sup. illud Rom. 5.: Si enim cum inimici):* « Omnes in originali peccato natos tenet haec sententia: *Terra es, et in ter-*

ram ibis »: sed omnes, qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali, vel nativitate ex utero, vel saltem nativitate in utero; ergo omnes a cineribus resurgent.

Praeterea. Multa sunt in corpore humano, quae non sunt de veritate humanae naturae: sed omnia illa auferentur; ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

Respondeo dicendum, quod eisdem rationibus, quibus ostensum est *(art. praec.)* omnes a morte resurgere, est etiam ostendendum, quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione; nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiae sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio: Scriptura enim sacra sicut resurrectionem praenuntiat, ita et corporum reformationem, ad Philippenses 3.; et ideo oportet, quod sicut omnes moriuntur, ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur, ad hoc quod omnium corpora reformari possint: sicut enim in poenam hominis mors a divina justitia est inflicta, ita et corporis resolutio; ut patet Genes. 3.: *Terra es, et in terram ibis.* Similiter etiam ordo naturae exigit, ut non solum animae, et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam praejacentem; ipsa enim elementorum commixtio ex motu coeli causatur, et conservatur, quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolventur.

Ad primum ergo dicendum, quod resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis quoad terminum *ad quem,* non autem quoad terminum *a quo.*

Ad secundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiae quae remanent, humano corpore resoluto, *duplici* ratione: *primo,* quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, et cineres reservare, unde inolevit modus loquendi, ut ea, in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicantur: *secundo* propter causam resolutionis, quae est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum: unde ad purgationem hujusmodi infectionis, oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi: quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi; et ideo ea, in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ille ignis, qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum, qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere; sicut et alia mixta resolvet in materiam praejacentem.

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit speciem a termino *a quo,* sed a termino *ad quem;* et ideo resurrectio sanctorum, quae erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, quae non erit gloriosa, penes terminum *ad quem,* non autem penes terminum *a quo:* contingit autem frequenter, non esse eumdem terminum *ad quem,* existente eodem termino *a quo,* sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem, et in pallorem.

ARTICULUS III. 344

UTRUM PULVERES ILLI, EX QUIBUS HUMANUM CORPUS REPARABITUR, ALIQUAM HABEANT INCLINATIONEM NATURALEM AD ANIMAM, QUAE EIS CONJUNGETUR.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod pulveres illi, ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam,

quae eis conjungetur: si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam, sicut alii pulveres; ergo non esset differentia, utrum ex illis, vel aliis pulveribus reficeretur corpus animae conjungendum, quod falsum est.

2. Praeterea. Major est dependentia corporis ad animam, quam animae ad corpus: sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus; unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit August. *(lib. 12. sup. Gen. ad lit. cap. 35.);* ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Praeterea. Job 20. dicitur: *Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiae ejus, et cum eo in pulvere dormient:* sed vitia non sunt nisi in anima; ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra. Corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti: sed elementa sunt homogenea, et similiter caro leonis, vel alterius animalis; cum ergo in aliis partibus elementorum, vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus, in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propositio patet per auctoritatem August. in Enchir. *(cap. 88.)*: « Corpus humanum, in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium, etiam hominum cibum cedat, carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit, quae illud prius, ut homo fieret, viveret, et cresceret, animavit ».

Praeterea. Cuilibet inclinationi respondet aliquod agens naturale; alias natura deficeret in necessariis: sed a nullo agente naturali possunt praedicti pulveres eidem animae iterato conjungi; ergo in eis non est aliqua naturalis inclinátio ad praedictam conjunctionem.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est *triplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quae facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed haec positio contrariatur auctoritati Augustini inductae, et sensui, et rationi; quia omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi, ex quibus componuntur. Et ideo *alii* dicunt, quod illae partes elementorum, in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animae humanae conjunctae; et ex hoc habent quandam inclinationem ad animas humanas. Sed hoc iterum frivolum est, quia partes elementorum sunt ejusdem naturae; et aequaliter habent participationem lucis, et obscuritatis. Et ideo *aliter* dicendum est, quod in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae, quae statuit illos cineres iterum animae conjungi: et ex hoc provenit, quod illae partes elementorum iterato conjungentur, et non aliae.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod anima separata a corpore manet in eadem natura, quam habet, cum corpori esset unita: quod de corpore non contingit; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum, quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divinae justitiae, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in aeternum.

QUAESTIO LXXIX.

DE CONDITIONIBUS RESURGENTIUM, ET PRIMO DE EORUM IDENTITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium: ubi *prima* consideratio erit de his, quae communiter ad bonos, et malos pertinent: *secunda* de his, quae tantum ad bonos pertinent: *tertia* de his, quae spectant tantum ad malos. Ad bonos autem, et malos communiter *tria* pertinent, scilicet ipsorum *identitas, integritas,* et *qualitas:* et *primo* videndum est de resurgentium identitate: *secundo* de corporum integritate: *tertio* de ipsorum qualitate.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum idem numero corpus resurget.

Secundo. Utrum idem numero homo.

Tertio. Utrum oporteat eosdem pulveres ad easdem partes, in quibus ante fuerunt, reverti.

ARTICULUS I. 345

UTRUM IN RESURRECTIONE ANIMA IDEM CORPUS NUMERO RESUMAT.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 1. art. 1. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod idem corpus numero anima resumat in resurrectione, 1. Cor. 15.: *Non corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granum:* sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi; ergo non idem corpus, quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Praeterea. Cuilibet formae aptatur materia secundum suam conditionem; et similiter cuilibet agenti instrumentum: sed corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad agentem; cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis, sicut modo est, quia vel transfertur totaliter in coelestem vitam, cui inaesit vivens in mundo, vel deprimitur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit, videtur quod non resumet idem corpus, sed vel coeleste, vel brutale.

3. Praeterea. Corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est supra *(art. praec.):* sed illae partes elementorum, in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore, quod in eas resolutum est, nisi in materia prima; quo modo quaelibet aliae partes elementorum cum praedicto corpore conveniunt: si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero; ergo nec si ex illis partibus reparetur, corpus erit numero idem.

4. Praeterea. Impossibile est esse idem numero illud, cujus partes essentiales sunt aliae numero: sed forma mixti, quae est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumi; ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediae: Illud, quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumi; quod patet ex hoc, quod non potest esse idem numero, cujus esse est diversum: sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut et quilibet actus interruptus: sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cum sit forma corporalis; et similiter qualitates contrariae, ex quibus fit mixtio; ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra est, quod dicitur Job 19.: *In carne mea videbo Deum salvatorem meum;* ubi loquitur de visione post resurrectionem, quod patet ex hoc quod praecedit: *In novissimo die de terra surrecturus sum;* ergo idem numero corpus resurget.

Praeterea. Sicut Damasc. dicit in 4. lib. *(Orth. Fid. cap. ult.),* « resurrectio est ejus, quod cecidit, secunda surrectio »: sed hoc corpus, quod nunc gerimus, per mortem cecidit; ergo idem numero corpus resurget.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem philosophi erraverunt, et quidam haeretici moderni errant: quidam enim philosophi posuerunt, animas a corpore separatas iterato corporibus conjungi: sed errabant in hoc quantum ad *duo: primo* quidem quantum ad modum conjunctionis, quia quidam ponebant corpori iterum conjungi naturaliter animam separatam per viam generationis: *secundo* quantum ad corpus, cui conjungebatur, quia ponebant, quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero, quod per mortem depositum est, sed ad aliud, *quandoque* idem specie, *quandoque* autem diversum: ad diversum quidem, quando anima in corpore existens praeter rationis ordinem vitam duxerat; unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus canis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam, et violentiam, et sic de aliis: sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post aliqua saecula incipiebat ad corpus velle redire; et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed haec opinio ex *duabus* radicibus falsis venit: quarum *prima* est, quia dicebant, quod anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma materiae, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento: et ideo ponere poterant, quod anima praeexistebat, antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterum quod diversis corporibus uniretur: *secunda* est, quia ponebant, intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere prae aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget; unde poterant ponere, quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, praecipue facta immutatione animae humanae ad effectus [*al.* affectus] brutales. Sed illae duae praedictae radices destruuntur a Philos. in lib. 2. de Anima *(tex. 4. et seq. et tex. 150. et seq.),* quibus destructis, patet falsitas praedictae positionis. Et simili modo destruuntur errores quorumdam haereticorum; quorum quidam in praedictas opiniones philosophorum inciderunt: quidam autem posuerunt animas iterato conjungi corporibus coelestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius *(lib. 14. Moral. cap. 29.)* de quodam episcopo Constantinopolitano narrat, exponens illud Job 19.: *In carne mea videbo Deum,* etc. Et praeter

hoc praedicti errores haereticorum destrui possunt ex hoc, quod veritati resurrectionis praejudicant, quam sacra Scriptura profitetur: non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio; ejusdem autem est surgere, et cadere: unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quae post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus, quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid: in seminatione enim grani granum seminatum, et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cum primo seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur: corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens; quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

Ad secundum dicendum, quod differentia quae est inter animam resurgentis, et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essentiale, sed secundum gloriam, et miseriam; quae differentiam accidentalem faciunt: unde non oportet, quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiae animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem, quia remoto posteriori, adhuc potest remanere prius: oportet autem, ut Commentator dicit in 1. Physic. *(comment. 63.)* et in libro de Substantia Orbis, in materia generabilium, et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem substantialis formae a materia, adhuc dimensiones illae manent eaedem: et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud, quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens: et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quae prius materia ejus fuit.

Ad quartum dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio, per quam materia efficitur propria tali formae; ita forma mixtionis, quae est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio, per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum praeter hanc formam mixtionis non habet aliquam formam substantialem, nisi animam rationalem, quia si haberet aliam formam substantialem priorem, illa daret ei substantiale esse, et sic per eam constitueretur in genere substantiae: unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiae; et sic comparatio animae ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias, quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiae per suam materiam: unde conjunctio animae ad corpus esset accidentalis; quod est error antiquorum philosophorum a Philosopho reprobatus in lib. 2. de Anima *(tex. 4. et seq. et lib. 1. tex. 52.)*. Sequeretur etiam, quod corpus humanum, et singulae partes ejus non aequivoce retinerent priora nomina; quod est contra Philosophum in 2. de Anima *(tex. 9.)*: unde cum anima rationalis remaneat, nulla forma substantialis corporis humani cedit penitus in non ens: formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero; unde idem

corpus numero resurget, cum materia eadem numero resumatur, ut in praecedenti solutione dictum est *(ad 2.)*.

ARTICULUS II. 346

UTRUM SIT IDEM NUMERO HOMO, QUI RESURGET.

AD SECUNDUM sic procéditur. Videtur, quod non sit idem numero homo, qui resurget: sicut enim dicit Philosophus in 2. de Generat. *(in fin. lib.)*, « quaecumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero »: sed talis est substantia hominis secundum praesentem statum; ergo non potest post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. PRAETEREA. Ubi est alia, et alia humanitas, non est idem homo numero; unde Socrates, et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque: sed alia est humanitas resurgentis, ab ea quam nunc habet; ergo non est idem homo numero. Media probari potest *dupliciter: primo,* quia humanitas, quae est forma totius, non est forma, et substantia, sicut anima, sed est forma tantum; hujusmodi autem formae cedunt penitus in non ens; et sic non possunt iterari: *secundo,* quia humanitas resultat ex conjunctione partium: sed non potest eadem numero conjunctio resumi, quae prius fuit, quia iteratio identitati opponitur; iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quae se non compatiuntur: in resurrectione autem conjunctio iteratur; ergo non est eadem conjunctio; et sic non est eadem humanitas, nec idem homo.

3. PRAETEREA. Idem homo non est plura animalia; ergo si non est idem animal, non est idem numero homo: sed ubi non est idem sensus, non est idem animal, quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet in 2. de Anima *(tex. 16. et 17.)*: sensus autem, cum non maneat in anima separata (ut quidam dicunt), non potest idem numero resumi; ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero; et sic non idem homo.

4. PRAETEREA. Materia statuae principalior est in statua, quam materia hominis in homine; quia artificialia sunt in genere substantiae ex parte materiae, sed naturalia ex forma, ut patet per Philos. 2. Physic. *(tex. 8. et seq.)*, et Commentator idem dicit in 2. de Anim. *(comment. 8)*: sed si statua ex eodem aere reficiatur, non erit eadem numero; ergo multo minus si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, erit idem homo numero.

SED CONTRA est, quod dicitur Job 19.: *Quem visurus sum ego ipse, et non alius,* et loquitur de visione post resurrectionem; ergo idem homo numero resurget.

Praeterea. Aug. dicit 8. de Trin. *(cap. 5. ad fin.)* quod « resurgere nihil est aliud, quam reviviscere »: nisi autem idem homo numero rediret ad vitam, qui mortuus est, non diceretur reviviscere; ergo non resurgeret; quod est contra fidem.

RESPONDEO dicendum, quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae, ut supra dictum est *(q. 75. cap. 1. et 2.)*; alias homo esset vane constitutus, si ad finem, ad quem factus est, pervenire non posset: et quia oportet, quod illud idem numero ad finem perveniat, quod propter finem est factum; ne in vanum esse factum videatur

oportet quod idem homo numero resurgat: et hoc quidem fit, dum eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur; alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo repareretur: unde ponere, quod idem numero non sit qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reiteratione, quae fit per motum, vel mutationem naturalem: ostendit enim differentiam circulationis quae est in generatione, et corruptione, ad circulationem quae est in motu coeli; quia coelum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam: sed generabilia, et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero, quia ex homine generatur sanguis, ex quo semen, et sic deinceps, quousque perveniatur ad hominem non eumdem numero, sed specie: similiter ex igne generatur aër, ex quo aqua, ex aqua terra, ex qua ignis non idem numero, sed specie: unde patet, quod ratio inducta secundum Philosophi intentionem non est ad propositum. Vel dicendum, quod aliorum generabilium, et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat; sicut est de anima rationali, quae esse quod sibi in corpore acquiritur, etiam post separationem a corpore retinet; et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud esse corporis, et aliud animae in corpore: alias esset conjunctio animae, et corporis accidentalis; et sic interruptio nulla facta est in esse substantiali hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptione essendi; sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis: unde est corpus diversum numero, et per consequens anima, et totus homo.

Ad secundum dicendum, quod de humanitate, et de qualibet forma totius est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius, et forma partis; dicitur tamen forma partis, secundum quod perficit materiam; totius autem, secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur: et secundum hanc opinionem humanitas secundum rem non est aliud, quam anima rationalis; et sic cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea separata compositum rationem speciei non consequitur. *Alia* opinio est Avicennae, quae verior videtur, quod forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis; sed est totum resultans ex compositione formae, et materiae, comprehendens in se utrumque: et haec forma totius essentia, vel quidditas dicitur: quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas. *Prima* autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quaedam alia forma superveniens formae, et materiae; quod falsum est: *secunda* autem ratio non potest identitatem humanitatis impedire, quia conjunctio significat actionem, vel passionem; quae, quamvis diversa sit, non potesti dentitatem humanitatis impedire, quia actio, et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis: unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis; constat enim, quod generatio, et resurrectio non sunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas resurgentis cum generato

impeditur: similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione, quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis, quae sunt compositio, et ordo, ut dicitur 2. Physicor. *(tex. 13.)*, sicut sunt formae artificiatorum: unde existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos, qui ponebant animam sensibilem, et rationalem diversas in homine esse; quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptilis, sicut nec in aliis animalibus: unde in resurrectione non esset eadem anima sensibilis; et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus, quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis, et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur, quia animal definitur per sensum, qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem: per sensum autem, qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quae maximam partem confert ad cognoscendum « quod quid est », ut in 1. de Anima *(tex. 11.)* dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis secundum substantiam: sed potentiae sensitivae secundum quosdam non manent: quae quidem potentiae cum sint accidentales proprietates, earum varietates identitatem animalis totius auferre non possunt, nec etiam partium animalis: nec dicuntur potentiae perfectiones, vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quod statua *dupliciter* potest considerari: *vel* secundum quod est substantia quaedam, *vel* secundum quod est artificiale quoddam: et quia in genere substantiae ponitur ratione suae materiae, ideo si consideretur secundum quod est substantia quaedam, est eadem numero statua, quae ex eadem materia reparatur: sed in genere artificialium ponitur, secundum quod est forma quaedam accidentalis, quae et transit, statua destructa; et sic non redit idem numero, nec statua eadem numero esse potest: sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS III. 347

UTRUM PULVERES HUMANI CORPORIS AD EAM PARTEM CORPORIS, QUAE IN EOS DISSOLUTA EST, PER RESURRECTIONEM REDIRE OPORTEAT.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis, quae in eos dissoluta est, per resurrectionem redire, quia secundum Philos. in 2. de Anim. *(tex. 9.)*, « sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam »: sed oportet, quod post resurrectionem corpus resumatur ab eadem anima; ergo oportet, quod partes etiam corporis resumantur ad eadem membra, in quibus eisdem partibus animae perficiebantur.

2. Praeterea. Diversitas materiae facit diversitatem in numero: sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulae partes non reficientur ex eadem materia, ex qua prius constabant; ergo non erunt eadem numero: sed si partes sunt diversae, et totum erit diversum, quia partes comparantur

ad totum, sicut materia ad formam, ut patet in 2. Phys. *(tex. 31.)*; ergo non erit idem numero homo, quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Praeterea. Resurrectio ad hoc ordinatur, quod homo operum suorum mercedem accipiat: sed diversis operibus meritoriis, vel demeritoriis diversae partes corporis deserviunt; ergo oportet, quod in resurrectione quaelibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo praemietur.

Sed contra. Artificialia magis dependent ex sua materia, quam naturalia: sed in artificialibus, ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eumdem situm; ergo nec in homine oportet.

Praeterea. Variatio accidentis non facit diversitatem in numero: sed situs partium est accidens quoddam; ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

Respondeo dicendum, quod in hac questione differt considerare, quid fieri possit sine identitatis praejudicio, et quid fiet, ut congruentia servetur: quantum ergo ad primum sciendum est, quod in homine possunt accipi diversae partes *dupliciter: uno modo* diversae partes totius homogenei; sicut diversae partes carnis, vel diversae partes ossis: *alio modo* diversae partes diversarum specierum totius heterogenei, sicut os, et caro. Si ergo dicatur, quod pars materiae redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non facit varietatem nisi in situ partium; situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis; et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum praejudicium generabitur identitati totius: et ita etiam est in exemplo, quod ponitur in litera *(4. Dist. 44.)*, quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quaedam: sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur, quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas earum; ita tamen quod tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanae naturae in una, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli, et ungues, de quibus videtur loqui August. *(lib. 22. de Civ. Dei, cap. 19.)*: et sic patet, qualiter translatio materiae de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est, quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentiales, et organicas, quamvis forte non quantum ad accidentales, sicut sunt ungues, et capilli.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de partibus organicis, vel heterogeneis, et non de partibus homogeneis, vel similibus.

Ad secundum dicendum, quod situs diversus partium materiae non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiae.

Ad tertium dicendum, quod operatio, proprie loquendo, non est partis, sed totius; unde praemium non debetur parti, sed toti.

QUAESTIO LXXX.

DE INTEGRITATE CORPORUM RESURGENTIUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum omnia membra corporis humani in ipso resurgent.
Secundo. Utrum capilli, et ungues.
Tertio. Utrum humores.
Quarto. Utrum totum id quod fuit in eo de veritate humanae naturae.
Quinto. Utrum totum quod in eo materialiter fuit.

ARTICULUS I. 348

UTRUM OMNIA MEMBRA HUMANI CORPORIS RESURGENT.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 1. art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non omnia membra corporis humani resurgent: remoto enim fine, frustra reparatur id quod est ad finem: finis autem cujuslibet membri est ejus actus; cum ergo nihil frustra fiat in operibus divinis, et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non competat homini, praecipue genitalium, quia tunc *neque nubent, neque nubentur (Matth. 22.)*, videtur quod non omnia membra resurgent.

2. PRAETEREA. Intestina quaedam membra sunt: sed non resurgent; plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent; nec vucua, quia nihil est vacuum in natura; ergo non omnia membra resurgent.

3. PRAETEREA. Ad hoc corpus resurget, ut praemietur de opere, quod anima per ipsum gessit: sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea poenitentiam agit, et salvatur, non potest in resurrectione remunerari; nec de bono, quia ad hoc cooperatum non est; nec de malo, quia poena membri in poenam hominis redundaret; ergo non omnia membra resurgent cum homine.

SED CONTRA. Magis pertinent ad veritatem humanae naturae alia membra quam capilli, et ungues: sed ista restituentur homini in resurrectione, ut in litera dicitur *(4. Dist. 44.)*; ergo multo fortius alia membra.

Praeterea. *Dei perfecta sunt opera (Deut. 32.)*: sed resurrectio opere divino fiet; ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dicitur in 2. de Anima *(tex. 36. et 37.)*, « anima se habet ad corpus non solum in habitudine formae, et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis »; est enim comparatio animae ad corpus sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus *(lib. 7. Magnor. Moral. cap. 11. cir. princ.)*: quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite, et originaliter in ipsa arte continetur: similiter etiam

quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum, quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum, quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicaretur; nec etiam corpus animae ad plenum proportionaliter responderet. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur: oportet ergo, quod omnia membra, quae nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quod membra possunt *dupliciter* considerari in comparatione ad animam: *vel* secundum habitudinem materiae ad formam, *vel* secundum habitudinem instrumenti ad agentem: « eadem enim est comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes », ut dicitur in 2. de Anima *(tex. 9.)*. Si ergo membra accipiantur secundum primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum esse speciei, quod etiam post resurrectionem requiritur: si autem accipiantur secundum secundam comparationem, sic finis eorum est operatio: nec tamen sequitur, quod quando deficiat operatio, frustra sit instrumentum, quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius; unde oportebit, ut virtus potentiarum animae in instrumentis corporeis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra: et plena erunt non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.

Ad tertium dicendum, quod actus, quibus meremur, non sunt, proprie loquendo, manus, vel pedis, sed totius hominis; sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici: quamvis ergo membrum, quod ante poenitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo, quo gloriam promeretur; tamen ipse homo meretur, ut totus praemietur, qui ex toto, quod habet, Deo servit.

ARTICULUS II. 349

UTRUM CAPILLI, ET UNGUES RESURGENT IN HUMANO CORPORE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod capilli, et ungues non resurgent in corpore humano, quia sicut capilli, et ungues ex superfluitatibus cibi generantur, ita urina, et sudor, et aliae superfluitates, vel faeces: sed haec non resurgent cum corpore; ergo nec capilli, et ungues.

2. Praeterea. Inter alias superfluitates, quae ex cibo generantur, maxime accedit ad naturae humanae veritatem semen, quod est superfluum, quo indigetur: sed semen non resurget in corpore hominis; ergo multo minus capilli, et ungues resurgent.

3. Praeterea. Nihil est perfectum anima rationali, quod non sit perfectum anima sensibili: sed capilli, et ungues non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in 3. de Anima *(tex. 66.)*; ergo cum

non resurgat corpus humanum, nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli, et ungues non resurgent.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 22.: *Capillus de capite vestro non peribit.*

Praeterea. Capilli, et ungues sunt dati in ornamentum homini: sed corpora hominum, praecipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu; ergo debent resurgere cum capillis.

RESPONDEO dicendum, quod anima se habet ad corpus animatum, sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus, sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum *organicum* dicitur: ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; et haec instrumenta sunt de prima intentione artis: utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum, et haec sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Et ita in partibus corporis animati *quaedam* ordinantur ad operationes animae exequendas; sicut cor, hepar, manus, et pes: *quaedam* autem ad conservationem aliarum partium; sicut folia sunt ad cooperturam fructuum; ita etiam capilli, et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium: unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima: et quia homo resurget in omni perfectione suae naturae, propter hoc oportet, ut capilli, et ungues resurgant in ipso.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illae superfluitates expelluntur a natura, quasi ad nihilum utiles; unde non pertinent ad perfectionem humani corporis: secus autem est de illis superfluitatibus, quas natura sibi retinet ad generationem capillorum, et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

AD SECUNDUM dicendum, quod semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis, et unguibus, sed solum ad perfectionem speciei.

AD TERTIUM dicendum, quod capilli, et ungues nutriuntur, et augentur; et sic patet, quod aliquam operationem participent, quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectae: et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectae sunt, quamvis non usque ad hoc quod operationem sensus participent; sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt de integritate individui.

ARTICULUS III. 350

UTRUM HUMORES IN CORPORE RESURGENT.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod humores in corpore non resurgent; nam 1. Corinth. 15. dicitur: *Caro, et sanguis regnum Dei possidere non possunt:* sed sanguis est principalior humor; ergo non resurget in beatis, qui regnum Dei possidebunt, et multo minus in aliis.

2. PRAETEREA. Humores sunt ad restaurationem deperditi: sed post resurrectionem nulla deperditio fiet; ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. PRAETEREA. Illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum: sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro, et os; ergo nondum sunt perfecti anima rationali: sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem, nisi

secundum quod est anima rationali perfectum; ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra. Quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo: sed humores sunt hujusmodi, ut patet per Aug. qui dicit *(de Spir. et Anima, cap. 15. ante med.)*, quod « corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus »; ergo humores resurgent in corpore.

Praeterea. Resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi: sed in Christo resurrexit sanguis; alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris; ergo et in nobis resurget sanguis, et eadem ratione alii humores.

Respondeo dicendum, quod quidquid pertinet ad integritatem humanae naturae in resurgente, hoc totum resurget, ratione praedicta *(art. 1. et 2. praec.)*: unde oportet, quod illa humiditas corporis resurgat in homine, quae ad integritatem humanae naturae pertinet. Est autem in homine *triplex* humiditas: *quaedam* enim humiditas est in recedendo a perfectione hujus individui, vel quia in via est corruptionis, et a natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies, et hujusmodi; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei in aliquo individuo, sive per actum generativae, sicut semen, sive per actum nutritivae, sicut lac; et nulla talium humiditatum resurget, eo quod non sunt de perfectione individui resurgentis. *Secunda* humiditas est, quae nondum pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata a natura; et haec est *duplex: quaedam* enim est, quae habet aliquam formam determinatam, quae continetur inter partes corporis, sicut sanguis, et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quae ex eis generantur, vel vegetantur; sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliae partes corporis; et ideo resurgent eam aliis partibus corporis: *quaedam* vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulae in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas, quae est in ipso actu transeundi de forma in formam. Haec autem humiditas potest in *duplici* statu accipi: *vel* secundum quod est in principio transmutationis; et sic vocatur *ros*, illa scilicet humiditas, quae est in foraminibus parvarum venarum: *vel* secundum quod est in progressu transmutationis, et incipit jam dealterari; et sic vocatur *cambium:* in neutro autem statu resurget. *Tertium* autem genus humiditatis est, quod jam pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura intendit in corpore individui, quae jam est dealterata, et incorporata membris; et haec vocatur *gluten:* et cum haec sit de substantia membrorum, resurget, sicut et membra.

Ad primum ergo dicendum, quod caro, et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis, et sanguinis, sed pro operibus carnis, et sanguinis, quae sunt opera peccati, vel opera animalis vitae. Vel, secundum quod dicit August. in epist. ad Consentium *(quae est 146. vers. fin.)*, « caro, et sanguis accipitur ibi pro corruptione, quae nunc dominatur in carne, et sanguine »: unde et subditur in verbis Apostoli: *Neque corruptio incorruptelam.*

Ad secundum dicendum, quod sicut membra serventia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanae naturae, non ad operationem quae nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore, non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanae naturae reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam se habent humores ad membra: et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta; ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem. Sicut aliae partes; nec elementa habeant ita formas perfectas, sicut mixta: sicut autem partes omnes universi a Deo perfectionem consequuntur non aequaliter, sed unaquaeque secundum suum modum; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo, sicut partes perfectiores.

ARTICULUS IV. 351

UTRUM TOTUM ID QUOD FUIT IN CORPORE DE VERITATE HUMANAE NATURAE RESURGET IN IPSO.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod non totum quod fuit in corpore de veritate humanae naturae, resurget in ipso, quia cibus convertitur in veritatem humanae naturae: sed aliquando carnes bovis vel aliorum animalium sumuntur in cibum; si ergo resurget quidquid de veritate humanae naturae fuit, resurget etiam caro bovis, vel alioruum animalium, quod est inconveniens.

2. PRAETEREA. Costa Adae fuit de veritate humanae naturae in ipso, sicut et costa nostra in nobis: sed costa Adae non resurget in eo, sed in Eva; alias Eva non resurgeret, quia de costa illa formata est; ergo non resurget in homine quidquid fuit in eo de veritate humanae naturae.

3. PRAETEREA. Non potest esse, quod idem in diversis hominibus resurgat: sed potest esse, quod aliquid fuit de veritate humanae naturae in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quae in substantiam ejus transeant; ergo non resurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

4. PRAETEREA. Si dicatur, quod non quidquid est in carne comesta, est de veritate humanae naturae, et ita aliquid eorum potest resurgere in primo, et aliquid in secundo; contra: De veritate humanae naturae maxime videtur esse illud, quod a parentibus trahitur: sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, sit de carnibus aliorum hominum, quas pater suus comedit; quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat in lib. 1. de Generat. Animal. *(cap. 18. et 19.)*; ergo illud quod est de veritate humanae naturae in puero isto, fuit etiam de veritate humanae naturae in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit.

5. PRAETEREA. Si dicatur, quod illud quod erat de veritate humanae naturae in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanae naturae non existens; contra: Ponatur, quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus nihil videtur esse, quod non sit de veritate humanae naturae, quia totum quod est in eis, a parentibus trahitur; si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanae naturae in embryis (quae etiam ad resurrectionem per-

tinent, postquam animam rationalem perceperunt), sit etiam de veritate humanae naturae in puero, qui ex tali semine generatur: et sic cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

SED CONTRA. Quidquid fuit de veritate humanae naturae, fuit perfectum anima rationali: sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum; ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in unoquoque.

Praeterea. Si a corpore hominis subtrahatur aliquid, quod est de veritate humanae naturae in ipso, non erit corpus hominis perfectum: sed omnis imperfectio hominis tolletur in resurrectione, praecipue ab electis, quibus promissum est Luc. 21., quod *capillus de capite* eorum *non peribit;* ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in homine.

RESPONDEO dicendum, quod « unumquodque sic se habet ad veritatem, sicut se habet ad esse », ut dicitur in 2. Metaph. *(tex. 4.)*, quia illa res vera est, quae est ita, ut videtur cognitori secundum actum; et propter hoc Avicen. *(2. Metaph. ex cap. 4.)* dicit, quod « veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei »: et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humanae naturae, quia proprie pertinet ad esse humanae naturae; et hoc est, quod participat formam humanae naturae; sicut verum aurum dicitur, quod habet veram formam auri, ex qua est esse proprium auri. Ut ergo videatur, quid sit illud quod est de veritate humanae naturae, sciendum est, quod circa hoc est *triplex* opinio. *Quidam* enim posuerunt, quod nihil de novo esse incipit de veritate humanae naturae; sed quidquid ad veritatem humanae naturae pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanae naturae de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, ut ad perfectam quantitatem perveniat per augmentum, et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum opinionem hanc, quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis, aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanae naturae. *Alii* autem dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humanae naturae per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanae naturae in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativae virtutis: si autem veritas humanae naturae in individuo consideretur, ad cujus conservationem, et perfectionem actus nutritivae virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum, quod sit primo de veritate humanae naturae hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim, quod veritas humanae naturae primo, et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum, ex quo est prima constitutio humani generis: quod autem convertitur de alimento in veram carnem, et sanguinem, non est principaliter de veritate humanae naturae illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanae naturae alterius individui, quod ex semine illius generatur: semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus, quod est primo de veritate humanae naturae in generante, ut quidam dicunt, vel etiam sine admixtione ejus, ut dicunt alii; et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio. *Tertia* opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo, quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata, de

necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quaelibet pars signata accepta, quod manet semper quantum ad id quod est speciei in ea; sed potest fluere, et refluere quantum ad id quod est materiae in ipsa: et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii (ut dicatur radicale, quod est ex semine generatum, nutrimentale vero, quod generatur ex cibo); sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur, quod ad terminum generationis pervenit per actum generativae, vel etiam nutritivae virtutis; sed nutrimentale, quod nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi. Et hae tres opiniones in 2. lib. *(Dist. 30. q. 2.)* plenius positae, et investigate sunt; et ideo non oportet hic repetere, nisi quantum ad propositum pertinet. Sciendum est ergo, quod secundum has opiniones diversimode ad hanc quaestionem oportet respondere. *Prima* enim opinio per viam multiplicationis, quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanae naturae, et quantum ad numerum individuorum, et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod est ex alimento generatum; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni, quae posset induci per actionem caloris naturalis; sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur: unde cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit, quod resurgat aliquid in homine, quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantum illud, quod fuit de veritate humanae naturae individui, et per decisionem, et multiplicationem ad praedictam perfectionem pervenit in numero, et quantitate. *Secunda* autem opinio, quia ponit quod eo, quod aggeneratur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem, quae fit per generationem, necesse habet ponere, aliquid de hoc, in quod conversum est alimentum, resurgere; non tamen totum, sed solum quantum indigetur ad perfectam reintegrationem humanae naturae in omnibus suis individuis. Unde ponit haec opinio, quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine, qui ex illo semine generatus est; quia hoc est principaliter de veritate humanae naturae in ipso: de eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo, quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis; et non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humanae naturae, nisi quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit, et refluit, hoc ordine reparabitur, quod illud quod primo fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur, et de eo quod secundo, et tertio, et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem reintegrandam: quod patet *duplici* ratione: *primo,* quia illud quod super hoc advenit, inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum, repararetur; et sic non ita principaliter pertinet ad veritatem humanae naturae, sicut praecedens: *secundo,* quia adjunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit, quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei, sicut primum participabat: et ponit exemplum Philosophus in 1. de Generatione *(tex. 88.)* de aqua permixta vino, quae semper virtutem vini debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit; unde sicut secunda aqua, quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat, sicut prima, quae in vinum assumebatur; ita illud quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis, sicut quod primo convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanae naturae, nec ad

resurrectionem. Sic ergo patet, quod haec opinio ponit, resurgere totum id quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum quod est de veritate humanae naturae secundario. *Tertia* autem opinio quantum ad aliquid differt a *secunda,* et quantum ad aliquid convenit cum ea: differt quidem quantum ad hoc, quod ponit, totum quod est sub forma carnis, et ossis, eadem ratione ad veritatem humanae naturae pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitae ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanae naturae, et primo, et aliquid fluens, et refluens, quod pertineat ad veritatem humanae naturae solum propter quantitatis perfectionem, non propter primum esse speciei, sicut *secunda* opinio dicebat: sed ponit, omnes partes, quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae, pertinere ad veritatem humanae naturae, quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt, et refluunt indifferenter; ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in loco eorum succedentibus: unde partes multitudinis fluunt, et refluunt materialiter, sed formaliter manent, quia ad eadem officia, et ordines substituuntur alii, a quibus priores subtrahebantur; unde respublica una numero remanere dicitur. Et similiter etiam dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura, et in eodem situ, omnes partes fluunt, et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem: manet nihilominus homo idem numero. Sed convenit *tertia* cum *secunda* opinione, quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei, sicut quae primo advenerunt: et ideo idem quod ponit resurgere in homine *secunda* opinio, ponit *tertia,* sed non penitus eadem ratione: ponit enim, totum illud quod ex semine generatum est, resurgere; non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae, quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius veritatem speciei participat: quem ordinem ponebat *secunda* opinio in his quae postea adveniunt ex alimento; in quo etiam haec opinio concordat cum illa.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id, quod est ex sua materia, sed ex sua forma: unde quamvis illud materiae, quod quandoque fuit sub forma carnis bovinae, resurgat in homine sub carnis humanae, non sequitur, quod resurgat caro bovis, sed caro hominis; alias enim posset concludi, quod resurgeret limus, de quo formatum est corpus Adae. Tamen *prima* opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei; unde non resurget in Adam, sed in Eva; sicut et semen non resurget in generante, sed in genito.

Ad tertium dicendum, quod secundum *primam* opinionem facile est ad hoc respondere, quia carnes comestae nunquam sunt de veritate humanae naturae in comedente; fuerunt autem de veritate humanae naturae in eo, cujus carnes comeduntur: et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed secundum *secundam* opinionem, et *tertiam* unumquodque in illo resurget, in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei: et si aequaliter in utroque accesserit, resurget in illo, in quo primo fuit, quia in illo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis: et ideo si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas, quae non pertineret ad veritatem humanae naturae in primo, resurgere po-

terit in secundo: alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo; sed in secundo loco ejus sumitur *vel* aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; *vel* si nullo cibo unquam pastus fuisset, nisi carnibus humanis, divina virtute aliunde suppleretur, quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis; sicut etiam supplet in illis, qui ante perfectam aetatem decedunt. Nec per hoc aliquid praejudicatur identitati in numero; sicut nec praejudicatur per hoc, quod partes secundum materiam fluunt, et refluunt.

Ad quartum dicendum, quod secundum *primam* opinionem facile est solvere, quia ponit, quod semen non est ex superfluo alimenti; unde carnes comestae non transeunt in semen, ex quo puer generatur. Sed secundum *alias duas* opiniones dicendum est, quod non est possibile, quod totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur, quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanae naturae in eo, qui ex semine nascitur, quam in illo, ex cujus carnibus semen est generatum: et ideo secundum regulam prius datam *(in solut. praec. et in corp.)*, hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum vero materiae resurget in illo, ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quod embryo non pertinet ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur; et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur; nisi in illo contineretur aliquid, quod fuisset de substantia seminum in illis, ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo, et non in secundo: residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quod resurget in primo, utrique divina potentia supplente quod deest. *Prima* autem opinio hac objectione non arctatur, cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti: sed aliae multae rationes sunt contra eam, ut in 2. lib. patet *(Dist. 30. q. 2. art. 2. et 1. part. q. ult. art. ult.)*.

ARTICULUS V. 352

UTRUM QUIDQUID FUIT MATERIALITER IN MEMBRIS HOMINIS, TOTUM RESURGET.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget: minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli, quam alia membra: sed quidquid fuit in capillis, totum resurget, et si non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut August. *(lib. 22. de Civ. Dei, cap. 19.)* dicit in litera *(4. Dist. 44.)*; ergo multo fortius quidquid in aliis membris materialiter fuit, totum resurget.

2. Praeterea. Sicut partes carnis secundum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam: sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc, quod fuit anima rationali perfectum; ergo non solum partes secundum speciem, sed et omnes partes secundum materiam resurgent.

3. Praeterea. Ex parte illa accidit corpori totalitas, ex qua parte accidit ei divisio in partes: sed divisio in partes accidit corpori secundum materiam, cujus dispositio est quantitas, secundum quam dividitur; ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiae: si ergo non omnes partes materiae resurgent, nec totum corpus resurget; quod est inconveniens.

Sed contra. Partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt, et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in 1. de Generatione *(tex. 35. 36. et 37.)*: si ergo omnes partes secundum materiam, quae non manent in corpore, sed fluunt, et refluunt, resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatae quantitatis.

Praeterea. Quidquid est de veritate humanae naturae in uno homine, totum potest esse pars materiae in alio homine, qui ejus carnibus vescitur: si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur, quod resurget in uno id quod est de veritate humanae naturae in alio; quod inconveniens est.

Respondeo dicendum, quod illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem: illud autem totum, quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae, quantum ad id quod habet de specie; sed non totum, considerata materiae totalitate, quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quae probabilior inter caeteras mihi videtur. Et ideo totum quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quae attenditur secundum quantitatem, figuram, situm, et ordinem partium: non autem resurget totum, considerata totalitate materiae. Secunda autem opinio, et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraque habet speciem, et materiam: conveniunt autem hae duae opiniones in hoc, quod utraque dicit, quod illud, quod est ex semine generatum, totum resurget, etiam totalitate materiae considerata: differunt autem in hoc, quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet *(art. praec.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quidquid est in aliis partibus corporis, resurget, considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiae, ita etiam est de capillis: in aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum; et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum, et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit, quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi nutriendo; et non computatur ut alia pars totius considerati secundum speciem, cum non obtineat alium locum, vel situm in corpore, quam pars quae defluxit, tenebat; quamvis possit alia pars computari, considerata totalitate materiae. Et similiter est de capillis: Augustinus vero loquitur de incisionibus capillorum, qui erant partes facientes augmentum: et ideo oportet quod resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo, quando aliis partibus deficiet; tunc enim earum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem eaedem sunt

partes secundum speciem, et secundum materiam: non enim illa distinctione utitur Philosophus in 1. de Gener. *(tex. 35. 36. et 37.)* ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum, quod eaedem partes possunt considerari et secundum speciem, quantum ad illud quod est formae, et speciei in ipsis, et secundum materiam, quantum ad illud quod subest formae, et speciei. Constat autem, quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi inquantum est sub tali forma; et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem: sed prima, et secunda opinio, quae ponunt alias esse partes, quae sunt secundum speciem, et alias quae sunt secundum materiam, dicunt quod anima rationalis quamvis utrasque partes perficiat, non tamen perficit partes secundum materiam, nisi mediantibus partibus secundum speciem: et ideo non habent aequaliter ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium, et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis; et ideo divisio, quae fit secundum hujusmodi dimensiones, proprie pertinet ad materiam: sed quantitas completa, et terminata advenit materiae post formam substantialem: unde divisio, quae fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem; praecipue quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

QUAESTIO LXXXI.

DE QUALITATE RESURGENTIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum resurgent omnes in aetate juvenili.
Secundo. Utrum in aequali statura.
Tertio. Utrum omnes in eodem sexu.
Quarto. Utrum in vita animali.

ARTICULUS I. 353

UTRUM OMNES RESURGENT IN EADEM AETATE.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 1. art. 3. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili, quia Deus resurgentibus, praecipue beatis, nihil subtrahet, quod ad perfectionem hominis pertineat: sed aetas pertinet ad perfectionem hominis, cum senectus sit venerabilis aetas; ergo senes non resurgent in aetate juvenili.

2. Praeterea. Aetas computatur secundum mensuram temporis praeteriti: sed impossibile est, tempus quod fuit praeteritum, non praeteriisse; ergo impossibile est eos qui majoris aetatis fuerunt, ad aetatem juvenilem reduci.

3. Praeterea. Illud quod magis fuit de veritate humanae naturae in unoquoque, maxime resurget in eo: sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanae naturae pertinuisse; quia in fine propter virtutem speciei debilitatam, comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philos. in 1. de Generat. *(tex. 88.)*; ergo si omnes debent in eadem aetate resurgere, magis decet quod resurgant in aetate puerili, quam juvenili.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 4.: *Donec occurramus omnes in perfectum virum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi:* sed Christus resurrexit in aetate juvenili, quae circa triginta annos incipit, ut August. dicit *(lib. 22. de Civ. Dei, cap. 15.)*; ergo et alii in aetate juvenili resurgent.

Praeterea. Homo in maxima perfectione naturae resurget: sed natura humana perfectissimum statum habet in aetate juvenili; ergo in illa aetate resurgent omnes.

Respondeo dicendum, quod homo resurget absque omni defectu humanae naturae, quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit: deficit autem humana natura *dupliciter: uno modo,* quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; *alio modo,* quia jam ab ultima perfectione recessit; et *primo* modo deficit in pueris, *secundo* modo deficit in senibus; et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quod aetas senectutis habet reverentiam, non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate: unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit, sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de aetate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum, qui in corpore humano ex annis relinquitur: unde Adam dicitur in aetate juvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suae habuit; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero, quam in juvene, quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine, quam in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi: unde illud quod maxime ad veritatem humanae naturae pertinuit, ad illam perfectionem deducetur, quam habet in aetate juvenili, non ad illam quam habet in aetate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

ARTICULUS II. 354

UTRUM OMNES RESURGENT EJUSDEM STATURAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes resurgent ejusdem staturae: sicut enim homo mensuratur quantitate dimensiva, ita quantitate durationis: sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eadem aetate resurgent; ergo et quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

2. Praeterea. Philos. in 2. de Anima *(tex. 41.)* dicit, quod « omnium natura constantium terminus est, et ratio magnitudinis, et augmenti »: sed ille terminus non est nisi ex virtute formae, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia; ergo cum omnes homines habeant eamdem formam specificam, in omnibus debet esse secundum materiam eadem quantitatis mensura, nisi sit error: sed error naturae corrigetur in resurrectione; ergo omnes resurgent in eadem statura.

3. Praeterea. Quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quae primo corpus formavit; nam alias qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturae, nunquam in majori quantitate resurgent, quod falsum est; ergo oportet, quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiae, de qua reparatur: sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus; cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent aequaliter ad suscipiendam actionem praedictae virtutis; ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod prius.

Sed contra. Quantitas naturalis consequitur naturam uniuscujusque individui: sed in resurrectione non variabitur natura individui; ergo nec quantitas naturalis ejus: sed non est eadem quantitas naturalis omnium; ergo non omnes resurgent in eadem statura.

Praeterea. Natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam, vel ad poenam: sed non erit eadem quantitas gloriae, vel poenae in omnibus resurgentibus; ergo nec eadem quantitas staturae.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem specie, sed etiam quantum ad idem numero; et ideo in resurrectione non solum attendendum est, quid competat naturae speciei, sed quid competat naturae individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit, nec ab ea deficit absque errore; quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam: unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quae competit naturae individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturae, per quem sit aliquid additum, vel subtractum praedictae quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis, et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus: et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate; sed quilibet resurget in illa quantitate, in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset, vel defecisset: quod autem superest, vel deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis *(art. praec. ad 2.)*, quod non dicuntur omnes in eadem aetate resurgere, quasi omnibus competat eadem quantitas durationis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus; qui quidem status salvari potest in magna, et in parva quantitate.

Ad secundum dicendum, quod quantitas hujus individui non solum respondet formae speciei, sed etiam naturae, sive materiae individui; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod quantitas resurgendi non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis; neque cineribus secundum illum statum, in quo sunt ante resurrectionem; sed naturae, quam primo

individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem, quae competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum; sicut patet in nanis: et eadem ratio est de illis, qui immoderatae magnitudinis fuerunt ultra debitum naturae.

ARTICULUS III. 355

UTRUM OMNES RESURGENT IN SEXU VIRILI.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod omnes resurgent in sexu virili, quia dicitur Ephes. 4. quod *omnes occurremus in virum perfectum*, etc.; ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. PRAETEREA. In futuro omnis praelatio cessabit, ut dicit Gloss. 1. Cor. 15. *(interl. et ord. sup. illud: Cum evacuaverit, etc.)*: sed mulier ordine naturali subdita est viro; ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. PRAETEREA. Illud quod est occasionaliter, et praeter intentionem naturae inductum, non resurget, quia in resurrectione omnis error tolletur: sed sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus, ex defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam concepti ad formam virilem; unde dicit Philos. 16. de Animalibus *(scilicet lib. 2. de Generat. Animal. cap. 3. ad fin.)*, quod « foemina est mas occasionatus »; ergo sexus muliebris non resurget.

SED CONTRA est, quod dicit August. 22. de Civ. Dei *(cap. 17. in princ.)*: « Melius sapere videntur, qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant ».

Praeterea. Deus reparabit in resurrectione, quod in homine fecit in prima conditione; sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. 2.; ergo ipse sexum foemineum in resurrectione reparabit.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut considerata natura individui, debetur diversa quantitas diversis hominibus; ita considerata natura individui, debetur diversus sexus diversis hominibus: et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus, vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus: et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicitur: *Omnes Christo occurremus in virum perfectum*, non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus, et viris, et mulieribus.

AD SECUNDUM dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae, et quantum ad vigorem animi, et quantum ad robur corporis; sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum; et ideo ratio non procedit.

AD TERTIUM dicendum, quod, quamvis foeminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit: nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet *(in corp. et in solut. praec.)*.

ARTICULUS IV. 356

UTRUM OMNES RESURGENT IN VITA ANIMALI.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivae virtutis, et generativae, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi: sed Christus dicitur post resurrectionem comedisse, ut patet Joan. ult. et Luc. ult.; ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

2. PRAETEREA. Distinctio sexuum ad generationem ordinatur; et similiter instrumenta, quae deserviunt virtuti nutritivae, ordinantur ad comestionem: sed homo cum omnibus hujusmodi resurget; ergo utetur actibus virtutis generativae, et nutritivae.

3. PRAETEREA. Totus homo beatificabitur et secundum animam, et secundum corpus: sed beatitudo, sive felicitas, secundum Philosophum *(lib. 1. Ethic. cap. 7. a med.)*, in perfecta operatione consistit; ergo oportet, quod omnes potentiae animae, et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod prius.

4. PRAETEREA. In beatis post resurrectionem erit perfecta, et beata jucunditas: sed talis jucunditas omnes delectationes includit, quia « beatitudo », secundum Boët. *(lib. 3. de Consolat. prosa 2. a princ.)*, « est status omnium bonorum aggregatione perfectus »: et perfectum est, cui nihil deest; cum ergo in actu virtutis generativae, et nutritivae sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt; et multo fortius in aliis, qui minus spiritualia corpora habebunt.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 22.: *In resurrectione neque nubent, neque nubentur.*

Praeterea. Generatio ordinatur ad subveniendum defectui, qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis: sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo praefinitam, quia usque ad hoc generatio differetur: similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis; ergo frustra esset actus generativae, et nutritivae virtutis.

RESPONDEO dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quae consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu praesentis vitae per actionem causarum naturalium; sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illae operationes naturales, quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam, vel conservandam, non erunt in resurrectione; et hujusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones mutuae in elementis, et motus coeli; et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione: et quia comedere, bibere, et dormire, et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata, ideo in resurrectione talia non erunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa comestio, qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resum-

psisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, et biberat. Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit; et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquendi quo juristae dicunt, quod « dispensatio est communis juris relaxatio » *(Specul. Jur. lib. 1. tit. De dispensat.)*, quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam praedictam; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum, et membrorum varietas erit ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in specie, et in individuo; unde non sequitur, quod sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quod praedictae operationes non sunt hominis, inquantum est homo, ut etiam Philosophus dicit *(lib. 10. Ethic. cap. 7. a med.)*; et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum glorificabitur ex redundantia a ratione, a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in 7. Ethic. *(cap. 12. a princ.)* et in 10. *(cap. 5. a med.)*, sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam aegritudinales, inquantum eis homo inordinate delectatur, ac si essent verae delectationes; sicut homo habens infectum gustum delectatur in quibusdam, quae sanis non sunt delectabilia: et ideo non oportet, quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judaei, et Saraceni ponunt, et quidam haeretici posuerunt, qui vocantur Chiliastae; qui etiam secundum doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum: solae enim delectationes spirituales secundum ipsum sunt simpliciter delectationes, et propter se quaerendae; et ideo ipsae solae ad beatitudinem requiruntur.

QUAESTIO LXXXII.

DE IMPASSIBILITATE CORPORUM BEATORUM RESURGENTIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium: et *primo* de eorum corporum impassibilitate: *secundo* de subtilitate: *tertio* de agilitate: *quarto* de claritate.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum sancti resurgentes resurgent quoad corpora impassibiles.

Secundo. Utrum aequalis impassibilitas omnibus inerit.

Tertio. Utrum illa impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat.

Quarto. Utrum sint eis omnes sensus in actu.

ARTICULUS I. 357

UTRUM CORPORA SANCTORUM POST RESURRECTIONEM ERUNT IMPASSIBILIA.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 2. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia: omne enim mortale est passibile: sed homo post resurrectionem erit *animal rationale mortale:* est haec enim definitio hominis, quae nunquam ab eo separabitur; ergo corpus erit passibile.

2. PRAETEREA. Omne quod est in potentia ad formam alterius, passibile est ab alio, quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in 1. de Gener. *(lex. 54.):* sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam; ergo erunt passibilia. Probatio mediae: Quaecumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; materiam enim, secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam: sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur, ex qua nunc sunt; ergo erunt in potentia ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

3. PRAETEREA. « Contraria nata sunt agere, et pati ad invicem », ut in 1. de Gener. *(tex. 51. et seq.)* dicit Philos.: sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt; ergo erunt passibilia.

4. PRAETEREA. In corpore humano resurget sanguis, et alii humores, ut supra dictum est *(q. 80. art. 3. et 4.):* sed ex pugna humorum ad invicem generantur aegritudines, et hujusmodi passiones in corpore; ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. PRAETEREA. Magis repugnat perfectioni defectus in actu, quam defectus in potentia: sed passibilitas importat solum defectum in potentia; cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt, videtur quod nihil deperibit perfectioni eorum, si ponantur habere corpora passibilia.

SED CONTRA. Omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abjicit a substantia: sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur 1. ad Cor. 15.: *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione;* ergo erunt impassibilia.

Praeterea. Fortius non patitur a debiliori: sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum; de quibus dicitur 1. ad Cor. 15.: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute;* ergo erunt impassibilia.

RESPONDEO dicendum, quod passio *dupliciter* dicitur: *uno modo* communiter; et sic omnis receptio passio dicitur; sive illud quod recipitur sit conveniens recipienti, et perfectivum ipsius; sive contrarium, et corruptivum: et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur; cum nihil quod est perfectionis, ab eis sit auferendum: *alio modo* passio dicitur proprie, quam sic definit Damasc. in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 22. a princ.):* « Passio est motus praeter naturam »: unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur, sed moderatus dicitur ejus operatio; cujus ratio est, quia omne

quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens; et ideo patiens, inquantum hujusmodi, trahitur extra terminos proprios, in quibus erat. Sic ergo, proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus resurgentium sanctorum potentialitas ad passionem: et ideo impassibilia dicentur. Hujus autem impassibilitatis ratio a diversis *diversimode* assignatur: *quidam* enim eam attribuunt conditioni elementorum, quae aliter tunc se habebunt in corpore, quam nunc: dicunt enim, quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam; sed qualitates activae, et passivae ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum, quia qualitates activae, et passivae sunt de perfectione elementorum; unde si sine eis repararentur elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis, quam modo sint: et praeterea cum qualitates illae sint propria accidentia elementorum, ex forma, et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum, quod causa maneat, et effectus tollatur. Et ideo *alii* dicunt, quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare, quia ad mixtionem requiritur actio, et passio activarum, et passivarum qualitatum; et secundum praedominium unius, vel alterius mixta efficiuntur diversae complexionis: quod oportet ponere in corpore resurgentis, quia erunt ibi carnes, et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio: et praeterea secundum hoc impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute, quae etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitae. Et ideo *alii* dicunt, quod in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, vel coelestis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis, ad conciliandum elementa in harmoniam quandam, per quam possint esse debita materia animae rationalis; sed tamen in statu hujus vitae, propter dominium elementaris naturae, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis: et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis coelestis. Sed hoc non potest stare, quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut in 2. libro ostensum est *(Dist. 12. q. 1. art. 1.)*: et praeterea impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis coelestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriae, qualis est impassibilitas corporis gloriosi, cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi, quia *qualis coelestis, tales et coelestes,* 1. Corinth. 15.; et Philip. 3.: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem, qua sibi possit subjicere omnia,* etc.: et praeterea non potest natura coelestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest. Et ideo *aliter* dicendum est, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad terminos suos: impossibile est autem, quod aliquid dominetur supra patiens, nisi inquantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione, quae est contra naturam, de qua nunc loquimur: non enim materia subjicitur uni contrariorum, sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid in eo est, erit perfecte subjectum animae rationali, sicut anima perfecte erit subjecta Deo: et ideo in corpore glorioso non poterit esse ali-

qua mutatio contra dispositionem illam, qua perficitur ab anima: et ita corpora illa erunt impassibilia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, secundum Anselmum *(lib. 2.: Cur Deus homo, cap. 11. a princ.)*, « mortale ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem », quia non viderunt homines, nisi secundum hujus mortalitatis statum. Vel potest dici, quod, secundum Philosophum in 8. Metaph. *(tex. 5. et 7. et lib. 7. tex. 41.)*, quia differentiae essentiales sunt nobis incognitae, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentiales, quae sunt accidentalium causae: unde *mortale* in definitione hominis non ponitur, quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis, et mortalitatis, secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis: sed tunc non erit causa ejus, propter victoriam animae super corpus.

AD SECUNDUM dicendum, quod *duplex* est potentia, *ligata*, et *libera:* et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam de passiva; forma enim ligat potentiam materiae, determinando ipsam ad unum; et secundum hoc dominatur super eam: et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma supra materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formae. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta; quod non fuit in statu innocentiae: et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam, quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

AD TERTIUM dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animae, ut patet in 2. de Anima *(tex. 38. et seq.)*, quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento, nisi secundum dispositionem principalis agentis: et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio, vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus, quae sit contra dispositionem animae, quae intendit conservare corpus.

AD QUARTUM dicendum, quod, secundum Augustinum in epist. ad Consentium *(quae est 146. inter princ. et med.)*, « divina potentia valet de ista visibili, atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates »; unde sicut ab igne fornacis Chaldaeorum abstulit virtutem comburendi, quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illaesa servata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, quia ignis ille ligna comburebat; ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam: modus autem, quo hoc fiet, dictus est *(in corp. art.)*.

AD QUINTUM dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum important aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimae virtutis, qua passi sunt pro justitia, et fide; ut ex hoc et ipsis, et aliis gaudium crescat: unde dicit Aug. 22. de Civit. Dei *(cap. 20.)*: « Nescio, quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed

virtutis pulchritudo fulgebit». Nec tamen si aliqua martyribus amputata, et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est *(Luc. 21.)*: *Capillus de capite vestro non peribit.*

ARTICULUS II. 358

UTRUM IMPASSIBILITAS IN OMNIBUS ERIT AEQUALIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod impassibilitas in omnibus erit aequalis, quia 1. ad Corinth. 15. dicit Gloss. *(interl. sup. illud: Seminatur in corruptione)* quod « aequaliter omnes habent, quod pati non possunt » : sed ex hoc pati non possunt, quod habent dotem impassibilitatis; ergo impassibilitas erit aequalis in omnibus.

2. Praeterea. Negationes non recipiunt magis, et minus: sed impassibilitas est quaedam negatio, vel privatio passibilitatis; ergo non potest esse major in uno, quam in alio.

3. Praeterea. Magis album dicitur, quod est nigro impermixtius: sed nulli corporum sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate; ergo omnia erunt aequaliter impassibilia.

Sed contra. Merito debet respondere praemium proportionaliter: sed sanctorum quidam fuerunt aliis majores merito; ergo cum impassibilitas sit quoddam praemium, videtur quod in quibusdam sit major, quam in aliis.

Praeterea. Impassibilitas dividitur contra dotem claritatis: sed illa non erit aequalis in omnibus, ut patet 1. Corinth. 15.; ergo nec impassibilitas.

Respondeo dicendum, quod impassibilitas potest *dupliciter* considerari: vel secundum *se*, vel secundum *causam suam*: si secundum se consideretur, quia solam negationem, vel privationem importat, non suscipit magis, et minus, sed erit aequalis in omnibus beatis: si autem consideretur secundum suam causam, sic erit in uno major quam in alio. Causa autem ejus est dominium animae super corpus; quod quidem dominium causatur ex hoc, quod ipsa anima fruitur Deo immobiliter: unde in illo, qui perfectius fruitur Deo, est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis negationes, et privationes secundum se non intendantur, nec remittantur, tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus, qui habet plura, et majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur; et propterea etiam impassibilitas est major in uno, quam in alio; quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

ARTICULUS III. 359

UTRUM IMPASSIBILITAS SENSUM IN ACTU EXCLUDAT A CORPORIBUS GLORIOSIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat, quia, sicut dicit Philosoph. in 2. de Anim.

(tex. 118.), « sentire est quoddam pati »: corpora autem gloriosa erunt impassibilia; ergo non sentient in actu.

2. Praeterea. Immutatio naturalis praecedit immutationem animalem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale: sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali; ergo nec immutatione animali, quae requiritur ad sentiendum.

3. Praeterea. Quandocumque fit sensus in actu cum nova receptione, fit novum judicium: sed ibi non erit novum judicium, quia « non erunt ibi cogitationes volubiles »; ergo non fiet ibi sensus in actu.

4. Praeterea. Quando anima est in actu intenso unius potentiae, remittitur actus alterius potentiae: sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivae, qua Deum contemplabitur; ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivae.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 1.: *Videbit eum omnis oculus;* ergo erit ibi sensus in actu.

Praeterea. Secundum Philos. in 1. de Anima *(tex. 19.)*, « animatum ab inanimato distinguitur sensu, et motu »: sed ibi erit in actu motus, quia *tanquam scintillae in arundineto discurrent (Sap. 3.);* ergo et sensus in actu.

Respondeo dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt; alias corporalis vita sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno, quam vigiliae; quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitae; propter quod somnus dicitur vitae dimidium in 1. Ethic. *(cap. 13. in med.)*. Sed in modo sentiendi diversi *diversa* opinantur: *quidam* enim dicunt, quod corpora gloriosa erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinae impressionis, et multo minus quam corpora coelestia, quia non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei a sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse, quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine, et in omnibus partibus ejus: hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in 2. de Anima *(tex. 51. et 54.)* probat Philos.: unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu, qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data; sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa. Et ideo *alii* dicunt, quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt de inferioribus, ita e contrario tunc inferiores accipient a superioribus. Sed iste modus receptionis non facit vere sentire, quia omnis potentia passiva secundum suae speciei rationem determinatur ad aliquid activum speciale; quia potentia, inquantum hujusmodi, habet ordinem ad illud, respectu cujus dicitur: unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione, vel ratione, si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione, vel a superioribus viribus aliis, non erit vere sentire: unde non dicimus, quod phrenetici, et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit hujusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant. Et ideo dicendum est cum *aliis,* quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quae sunt extra animam. Sed sciendum est, quod organa sentiendi immutantur a rebus, quae sunt extra animam, *dupliciter: uno modo* immuta-

tione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali, qua disponitur res extra animam, quae agit in ipsum; sicut cum manus fit calida ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae: *alio modo* immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species, sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba: prima ergo receptio non causat sensum, per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, idest praeter esse materiale, quod habebant extra animam, ut dicitur in 2. de Anima *(tex. 121.)*; et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale: unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda, quae per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut jam patet ex dictis *(in corp.)*, per hanc passionem, quae est in actu sentiendi, quae non est aliud quam receptio praedicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur: impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum; si ergo aliquid sit, quod sit natum immutari ab activo naturali, et spirituali immutatione, immutatio naturalis praecedit immutationem spiritualem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale: si autem natum sit immutari spiritualiter tantum, non oportet quod immutetur naturaliter; sicut patet de aëre, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e contrario corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum judicium sensus communis: non autem erit novum judicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid, quod prius scivit. Quod autem dicit August. *(lib. 15. de Trinit. cap. 16. ad fin.)* quod « non erunt ibi cogitationes volubiles », intelligitur de cogitationibus intellectivae partis: unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animae circa unum non impedit, nec remittit occupationem ejus circa aliud; sicut medicus, dum videt urinam, non minus potest considerare artis regulas de coloribus urinarum, sed magis: et quia Deus apprehenditur a sanctis ut ratio omnium quae ab eis agentur, vel cognoscentur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quaecumque alia contemplanda, aut agenda, in nullo impediet divinam contemplationem, nec e contrario. Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in actu suo, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id, quod erat aliis potentiis, vel membris influendum a principio vitae: et quia in sanctis erunt omnes potentiae perfectissimae, una poterit intense operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum praestabitur actioni alterius potentiae, sicut et in Christo fuit.

ARTICULUS IV. 360

UTRUM IN BEATIS POST RESURRECTIONEM SINT OMNES SENSUS IN ACTU.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod non sint ibi omnes sensus in actu: tactus enim est primus inter omnes alios sensus, ut dicitur in lib. 2. de Anima *(tex. 17. et lib. 3. tex. 66.)*: sed corpora gloriosa carebunt actu sensu tactus, quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore praedominante in aliqua qualitatum activarum, vel passivarum, quarum est tactus discretivus, qualis tunc immutatio esse non poterit; ergo non erit ibi omnis sensus in actu.

2. PRAETEREA. Sensus gustus deservit actui virtutis nutritivae: sed post resurrectionem hujusmodi actus non erit, ut dictum est *(q. 81. art. 4.)*; ergo frustra esset ibi gustus.

3. PRAETEREA. Post resurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis: sed sensus odoratus in actu suo esse non potest, nisi aliqua corruptione facta, quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quae in quadam resolutione consistit; ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

4. PRAETEREA. Auditus deservit disciplinae, ut dicitur in lib. de Sensu, et Sensato *(cap. 1. in fin)*: sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia, quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione; ergo non erit ibi auditus.

5. PRAETEREA. Visio fit, secundum quod in pupilla recipitur species rei visae: sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis; ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediae: Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directe positum sub radio solis non repraesentat speciem corporis oppositi: sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata; ergo non recipietur ibi aliqua species colorati corporis.

6. PRAETEREA. Secundum Perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur: sed hoc non competit corporibus gloriosis; ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio mediae: Quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visae, quia quod a remotiori videtur, minus videtur, et sub minori angulo; unde posset esse ita parvus angulus, quod nihil de re videretur: si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub determinata distantia, et ita quod non videat aliquid a remotiori, quam modo videmus; quod videtur valde absurdum: et sic videtur, quod sensus visus actu non erit in corporibus gloriosis.

SED CONTRA. Potentia conjuncta actui est perfectior, quam non conjuncta: sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione; ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Praeterea. Vicinius se habent ad animam potentiae sensitivae, quam corpus: sed corpus praemiabitur, vel punietur propter merita, vel demerita animae; ergo et omnes sensus praemiabuntur in beatis et punientur in malis, secundum delectationem, et dolorem, vel tristitiam, quae in operatione sensus consistunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiae sensuum; non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus, et visus: nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii, et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanae naturae, et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum, quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium: in visu enim est medium aër, qui etiam est medium in auditu, et odoratu, sicut patet in 2. de Anima *(tex. 76. et 97.)*: similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et tactus, cum gustus sit tactus quidam, ut in eodem libro *(tex. 28. et 94.)* dicitur: odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus, cum Ecclesia cantet, quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum: laus etiam vocalis erit in patria: unde dicitur in Gloss. *(ord.)* super illud Psal. 149.: *Exaltationes Dei in gutture eorum,* quod « corda, et linguae non desinent laudare Deum »; et idem etiam habetur per Gloss. *(ord.)* super illud 2. Esdr. 12.: *In canticis, et cymbalis,* etc. Et ideo secundum *alios* dicendum, quod odoratus, et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo, vel potu sumpto, ut patet ex dictis *(q. 81. art. 4.)*: nisi forte dicatur, quod erit ibi gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates, quas tactus percipit, sunt illae, ex quibus constituitur animale corpus: unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum praesentem natum est immutari immutatione naturali, et spirituali ab objecto tactus; et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi, qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens; et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum: sicut etiam in corpore Adae fuit, quod nec ignis urere, nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu: sed secundum quod est judicativus saporum, esse poterit forte per modum praedictum *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt, quod odor nihil aliud est, quam quaedam fumalis evaporatio: sed haec positio non potest esse vera, quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis; cum tamen non esset possibile, quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiamsi totum resolveretur in vaporem; et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent: unde odor immutat medium quandoque, et instrumentum sentiendi spirituali immutatione, sine aliqua evaporatione pertinente ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est eo quod odor in corporibus est humiditate aspersus; unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur: sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus; unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit: et sic erit sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur; et cognoscet non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quod in patria erit laus vocalis (quamvis quidam

aliter dicant), et sola immutatione spirituali organum auditus immutabit in beatis; nec erit propter disciplinam, qua scientiam acquirant, sed propter perfectionem sensus, et delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum est in 2. lib. *(Dist. 2. q. 2. art. 2. ad 5.)*.

Ad QUINTUM dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani, sicut patet, quod quantumcumque illuminetur aër, potest esse medium in visu; et quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum aliquid clarius videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo directe opposito radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impediatur reverberatio: oportet enim, ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quaedam reverberatio ad aliquod corpus obscurum; et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo: hanc autem obscuritatem radius solis repellit: unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollit naturam: unde magnitudo claritatis in pupilla magis facit ad acumen visus, quam ad ejus defectum.

Ad SEXTUM dicendum, quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere: quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est; et inde est, quod visus fortior magis a remotis aliquid videre potest, quam visus debilior, quia quanto a remotiori videtur, sud minori angulo videtur: et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre; unde sub angulo multo minori videre poterit, quam modo possit, et per consequens multo magis a remotis.

QUAESTIO LXXXIII.

DE SUBTILITATE CORPORUM BEATORUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.

Secundo. Utrum ratione hujus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.

Tertio. Utrum per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco.

Quarto. Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

Quinto. Utrum corpus gloriosum necessario requirat aequalem sibi locum.

Sexto. Utrum corpus gloriosum sit palpabile.

ARTICULUS I. 361

UTRUM SUBTILITAS SIT PROPRIETAS CORPORIS GLORIOSI.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 2. art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi; proprietas enim gloriae excedit proprietatem naturae, sicut gloriae claritas claritatem solis, quae est maxima in natura: si ergo subtilitas sit proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum sit subtilius futurum omni, quod est subtile in natura, et ita erit ventis, aëreque subtilius; quod est haeresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in 14. lib. Moral. *(cap. 29.)*.

2. PRAETEREA. Sicut caliditas, et frigiditas sunt quaedam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum, ita et subtilitas: sed calor, et aliae qualitates elementorum non intendentur in gloriosis corporibus magis quam nunc; imo magis ad medium reducentur; ergo neque subtilitas in eis erit major, quam nunc sit.

3. PRAETEREA. Subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiae: unde corpora, quae habent minus de materia sub aequalibus dimensionibus, dicimus magis subtilia; ut ignem aëre, et aërem aqua, et aquam terra: sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis, quantum nunc est; nec dimensiones erunt majores; ergo tunc non erunt magis subtilia, quam modo sint.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Cor. 15.: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale,* idest spiritui simile: sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis; ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Praeterea. Corpora quanto sunt subtiliora, tanto sunt nobiliora: sed corpora gloriosa sunt nobilissima; ergo erunt subtilissima.

RESPONDEO dicendum, quod nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum: unde dicitur in 2. de Generat. *(tex. 10.)* quod « subtile est repletivum partibus, et partium partibus » (quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat). [*Al. desunt haec omnia parenthesi clausa*]. Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex *duobus: primo* ex parvitate quantitatis, praecipue secundum profunditatem, et latitudinem, non autem secundum longitudinem, quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat: *secundo* ex paucitate materiae; unde rara *subtilia* dicimus: et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora, quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole, et luna, et aliis hujusmodi: sicut etiam aurum, vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissime completur in esse, et virtute suae speciei. Et quia res incorporeae quantitate carent, et materia, ideo nomen subtilitatis ad eas transfertur, non solum ratione suae substantiae, sed etiam ratione suae virtutis: sicut enim *subtile* dicitur penetrativum, quia pertingit usque ad intima rei, ita etiam dicitur aliquis intellectus subtile, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia, et proprietates naturales rei latentes: et

similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquid minimum potest visu percipere: et similiter est de aliis sensibus. Et secundum hoc diversi *diversimode* subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt: *quidam* enim haeretici, ut August. narrat *(lib. 13. de Civ. Dei, cap. 22.)*, attribuerunt eis subtilitatem secundum modum, quo spirituales substantiae subtiles dicuntur, dicentes, quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat *(1. Cor. 15.)*. Sed hoc non potest stare: *primo,* quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in materia; quod etiam Boëtius ostendit in libro de Duabus Naturis *(aliquant. a med.)*: *secundo,* quia si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima, et corpore naturaliter constat: *tertio,* quia si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quae in animam sunt conversa; quod patet esse falsum. Unde *quidam* haeretici dixerunt, quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in resurrectione erunt aërea, vel vento similia, ut Gregor. narrat 14. lib. Moral. *(cap. 29.)*. Sed hoc etiam non potest stare, quia corpus post resurrectionem palpabile habuit Dominus, ut patet Luc. ult., quod praecipue subtile credendum est: et praeterea corpus humanum cum carnibus, et ossibus resurget, sicut corpus Domini, ut dicitur Luc. ult.: *Spiritus carnem, et ossa non habet sicut me videtis habere,* et Job 19. dicitur: *In carne mea videbo Deum salvatorem meum:* natura autem carnis, et ossis praedictam rationem non patitur. Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem: sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintae essentiae, quae in eis tunc maxime dominabitur; quod esse non potest: *primo,* quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis, ut in lib. 2. *(Dist. 12. q. 1. art. 1.)* ostensum est: *secundo,* quia dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis tunc, quam nunc, supra naturam elementarem; nisi ita quod tunc esset in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura coelesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturae; nisi forte minueretur materia elementaris in homine (quod repugnat integritati resurgentium); vel ita quod natura elementaris indueret proprietates naturae coelestis ex ejus dominio in corpore; et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosae, quod videtur absurdum. Et ideo *alii* dicunt, quod dicta completio, ex qua corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum *spirituale* dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio, qua corpus animae subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout subjicitur ipsi, ut materia formae; et deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor: et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi: et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt: unde etiam Gregor. dicit 14. Mor. *(cap. 29. cir. princ.)* quod « corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae ».

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA, quae procedunt de subtilitate, quae est per rarefactionem.

ARTICULUS II. 362

UTRUM RATIONE HUJUS SUBTILITATIS COMPETAT CORPORI GLORIOSO ESSE IN EODEM LOCO CUM ALIO CORPORE NON GLORIOSO.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ratione hujus subtilitatis competat corpori, quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso, quia, ut dicitur Philip. 3., *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae:* sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quod post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. 20.; ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Praeterea. Corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus: sed quaedam nunc ratione suae nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares; ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Praeterea. Corpus coeleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphaerarum: unde dicitur Job 37. quod *coeli velut aere solidissimi firmati sunt;* si ergo corpus gloriosum non poterit simul esse cum alio corpore in eodem loco ratione subtilitatis, nunquam ad coelum empyreum ascendere poterit; quod est erroneum.

4. Praeterea. Corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi: sed hoc non poterit contingere corporibus gloriosis; ergo possunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Praeterea. Sicut se habet punctum ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus: sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duae lineae se tangunt: et similiter duae lineae in contactu duarum superficierum, et duae superficies in contactu duorum corporum, quia « contigua sunt, quorum ultima sunt simul », ut patet 6. Phys. *(in princ. lib.);* ergo non est contra naturam corporis, quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco: sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso praestabitur; ergo corpus gloriosum ex suae subtilitatis proprietate habebit, quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est, quod Boët. dicit in lib. 1. de Trin. *(circ. princ.):* « In numero differentiam varietas accidentium facit: nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant: nam si omnino cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus »; ergo si ponatur duo corpora esse in uno loco, erit unum corpus numero.

Praeterea. Corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco, quam spiritus angelici: sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis: et propter hoc ponunt, quod necesse est esse eos in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt; ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

Respondeo dicendum, quod non potest dici, quod corpus gloriosum ratione suae subtilitatis habeat, quod possit esse cum alio corpore in eodem

loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id, per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco: dicunt autem quidam, quod prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiae, per quam habet quod repleat locum; quae quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed non potest hoc stare propter *duo: primo,* quia corpulentia, quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens; puta aliqua inordinatio materiae non perfecte substantis suae formae; totum enim, quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget, tam ex parte formae, quam ex parte materiae; quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturae ejus, et non ex aliquo defectu naturae: cum enim plenum opponatur vacuo, illud solum non replet locum, quo posito in loco, nihilominus remanet vacuus locus: vacuum autem definitur in 4. Physic. *(tex. 57. et 58.)* quod est « locus non plenus sensibili corpore ». Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia, et forma, et naturalibus accidentibus, quae omnia ad integritatem naturae pertinent: constat etiam, quod corpus gloriosum erit sensibile, etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. ult.; nec ei deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi: unde patet, quod corpus gloriosum, non obstante subtilitatis dote, replebit locum: insania enim videtur dicere, quod locus, ubi erit corpus gloriosum, esset vacuus. *Secundo,* ratio eorum praedicta non valet, quia coexistentiam corporis impedire in eodem loco est plus, quam replere locum; si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illae dimensiones non replent locum; unde quidam ponentes vacuum dixerunt vacuum esse locum, in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore: et tamen illae dimensiones prohibent, ne sint simul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philos. in 4. Phys. *(tex. 8. et 76.)* et in 3. Metaph. *(tex. 17),* ubi habet pro inconvenienti, quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud, quam dimensiones separatae, sit simul cum alio corpore naturali sensibili: unde dato quod subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur, quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco, quia remoto eo, quod minus est, non propter hoc removetur quod plus est. Dicendum est ergo, quod illud quod impedit corpus nostrum nunc, ne simul cum alio corpore sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis: nihil enim potest prohibere corpus aliquod, ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas, quia corpori non debetur aliquis situs ratione suae qualitatis; unde remoto a corpore sensibili, quod sit calidum, et frigidum, aut grave, aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas praedictae distinctionis, ut patet per Philosophum in 4. Physic. et etiam per se planum est: similiter etiam materia non potest inducere necessitatem praedictae distinctionis, quia materiae non advenit situs, nisi mediante quantitate dimensiva: similiter etiam neque forma situm habet, nisi ex materia situm habeat. Restat ergo, quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causetur a natura quantitatis dimensivae, cui per se convenit situs: cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm; et inde est, quod remotis omnibus aliis quae sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva: si enim accipiatur linea separata, oportet, si sint

duae lineae, vel duae partes unius lineae, quod sint distinctae in situ; alias linea addita lineae non efficeret majus; quod est contra communem animi conceptionem: et similiter est de superficiebus, et corporibus mathematicis. Et quia materiae debetur situs, inquantum substat dimensioni, exinde praedicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas, vel duas partes lineae, nisi sint distinctae secundum situm, ita impossibile sit esse duas materias, vel duas partes materiae, nisi sit distinctio situs: et quia distinctio materiae est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boët. dicit in lib. 1. de Trinit. *(circ. princ.)* quod « duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus », ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert, unde nullo modo au ert ipsi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore: et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore; sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinae; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quod ad umbram ejus sanarentur infirmi; sed hoc fiebat virtute divina ad aedificationem fidei: ita faciet virtus divina, ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote, quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate: unde Gregor. in hom. *(26. in Evang. a princ.)* dicit: « Illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis »; unde non oportet, quod ratione suae subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod lumen non est corpus, ut in 2. lib. dictum est *(Dist. 13. q. 1. art. 3. et part. 1. q. 67. art. 2.)*: unde objectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphaeras coelorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod Deus beatis ad nutum aderit in omnibus quae volent, sequitur quod non poterunt includi, vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicitur in 4. Physic. *(tex. 9. et 47.)*, « puncto non convenit locus »; unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus, cujus est terminus, est in loco: sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum; et ideo quamvis duo corpora non possint esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum: et secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

ARTICULUS III. 363

UTRUM PER MIRACULUM FIERI POSSIT, QUOD DUO CORPORA SINT IN EODEM LOCO.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod nec etiam per miraculum fieri possit, quod duo corpora sint in eodem loco: non enim potest fieri per miraculum, quod duo corpora sint simul duo, et unum, quia hoc esset facere contradictoria esse simul: sed si ponatur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum; ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediae: Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B: aut ergo dimensiones A erunt eaedem cum dimensionibus loci, aut aliae: si aliae, ergo erunt aliquae dimensiones separatae; quod non potest poni, quia dimensiones, quae sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato: si autem sint eaedem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eaedem cum dimensionibus loci: sed « quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem »; ergo dimensiones A, et B sunt eaedem: sed duorum corporum non possunt esse eaedem dimensiones, sicut nec eadem albedo; ergo A, et B sunt unum corpus, et erant duo; ergo sunt simul unum et duo.

2. PRAETEREA. Contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto, quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt: similiter nec contra conclusiones geometriae, quae a communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis: similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineae, quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra communes animi conceptiones, et contra conclusiones geometriae, et contra definitionem lineae; ergo non potest fieri per miraculum. Probatio mediae: Conclusio est geometriae, quod duo circuli non se tangant, nisi in puncto: si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum: similiter etiam est contra definitionem lineae, quod intra duo puncta sit plus quam una linea recta; quod fieret, si duo corpora essent in eodem loco, quia intra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duae lineae rectae duorum corporum locatorum.

3. PRAETEREA. Hoc videtur non posse fieri per miraculum, quod corpus inclusum in alio corpore non sit in loco, quia sic haberet locum communem, et non proprium; quod non potest esse: sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco; ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediae: Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit majus alio, corpus minus erit inclusum in corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis: locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata, quae contineat ipsum, quod est de ratione loci; ergo non habebit locum proprium.

4. PRAETEREA. Locus proportionaliter respondet locato: sed nunquam potest fieri per miraculum, quod idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris; ergo nullo modo potest fieri per miraculum, quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra. Beata Virgo filium miraculose peperit: sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco, quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit; ergo potest miraculose fieri, quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Praeterea. Hoc idem potest ostendi per hoc, quod Dominus ad discipulos intravit clausis januis *(Joan. 20.)*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. praec.)*, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ: et ideo videmus, quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul esse unum indistinctum, ut patet in mixtionibus: non potest ergo esse, quod duo corpora remaneant dno, et tamen sint simul, nisi utrumque conservet esse distinctum, quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis essentialibus rei, sicut a causis proximis, sed a Deo, sicut a causa prima; et quia causa prima potest conservare rem in esse, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de Causis *(inter op. Arist.)*, ideo divina virtute, et ea sola fieri potest, ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris; et similiter virtute divina fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia: et sic miraculose fieri potest, quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium: procedit enim ratio illa, ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis: sic enim sequeretur, quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Haec autem suppositio falsa est, quia secundum hoc quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci, vel locati; non enim potest esse, quod aliqua duo fiant de novo unum. nisi altero eorum immutato: si autem, sicut se rei veritas habet, loco non debentur aliae dimensiones, quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat, sed petit principium, quia secundum hoc nihil est aliud dictum, quam quod dimensiones locati sint eaedem cum dimensionibus loci; nisi quod dimensiones locati continentur intra terminum loci, et secundum earum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent: et sic dimensiones corporum duorum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco, quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum, quod posito quod duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineae, neque contra conclusiones aliquas geometriae, quia, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis, et distinctionis, scilicet ex situ partium, praeter rationem individuationis, et distinctionis, quae est ipsi, et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quae consideratio est de linea materiali, vel quia distat situ ab alia: quae consideratio est de linea mathematica, quae intelligitur praeter materiam; si ergo removeatur materia,

non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum: et sic geometria non potest ponere, quod una linea addatur alteri, tanquam distincta ab ea, nisi sit distincta in situ ab ea. Sed supposita distinctione subjecti sine distinctione situs ex divino miraculo, intelliguntur diversae lineae, quae non distant situ, propter diversitatem subjecti; et similiter diversa puncta: et sic diversae lineae designatae in duobus corporibus, quae sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi a puncto, quod est terminus ejus: et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphaericis existentibus in eodem loco sunt duo, non propter diversitatem situs (alias non possent se tangere secundum totum), sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes, adhuc manent duo: sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphaerico, tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quod Deus posset facere aliquod corpus non esse in loco: et tamen, illa positione facta, non sequitur quod aliud corpus non sit in loco, quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiei, quae designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter), quamvis miraculose possit fieri, quod duo corpora sint in eodem loco, quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo, ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim, quod esset distinctum in situ: sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio: ratio autem unius perficitur in divisione, ut patet in 5. Metaph. *(tex. 11.)*, sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius: unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem; sicut quod homo careat ratione: sed duo corpora esse in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV. 364

UTRUM UNUM CORPUS GLORIOSUM POSSIT ESSE CUM ALIO GLORIOSO IN EODEM LOCO.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco, quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia; si ergo corpus gloriosum est subtilius, quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso: et ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

2. Praeterea. Sicut corpus gloriosum erit subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio; si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtili.

3. Praeterea. Corpus coeli est subtile, et erit tunc glorificatum: sed corpus gloriosum alicujus sancti poterit simul esse cum corpore coeli, quia

sancti poterunt ad terram descendere, et ascendere pro libito voluntatis; ergo duo corpora gloriosa poterunt esse simul.

SED CONTRA. Corpŏra gloriosa erunt spiritualia, idest spiritibus quantum ad aliquid similia: sed duŏ spiritus non possunt esse simul in eodem loco, ut in 1. lib. *(Dist. 37. q. 3. art. 3. et 1. part. q. 52. art. 3.)* dictum est; ergo nec duo corpora gloriŏsa poterunt esse in eodem loco.

Praeterea. Duorum corporum existentium simul unum ab alio penetratur: sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis, quae omnino a corporibus gloriosis aberit; ergo non poterunt esse duo corpora simul.

RESPONDEO dicendum, quod corpus gloriosum ratione suae proprietatis non habet, quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso: divina autem virtute fieri posset, ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum, et non gloriosum; sed tamen non est conveniens, quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit, tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri; et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inesset ratione suae subtilitatis, quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore; quod falsum est.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod corpus coeli, et alia corpora aequivoce dicentur gloriosa, inquantum participabunt aliquid gloriae, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

ARTICULUS V. 365

UTRUM EX SUA SUBTILITATE REMOVEATUR A CORPORE GLORIOSO NECESSITAS EXISTENDI IN AEQUALI LOCO.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod ex sua subtilitate removeatur a corpore glorificato necessitas existendi in aequali loco: corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet ad Philip. 13.: sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate, ut sit in loco aequali; unde continetur totum sub parvis, vel magnis dimensionibus hostiae consecratae; ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. PRAETEREA. Philosophus probat in 4. Physicor. *(lex. 53. et 76.)* quod duo corpora non sunt in eodem loco, quia sequeretur quod maximum corpus obtineret minimum locum, quia diversae partes ejus poterunt esse in eadem parte loci; non enim differt, utrum duo corpora, vel quotcumque sint in eodem loco: sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter; ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. PRAETEREA. Sicut corpus ratione sui coloris videtur, ita commensuratur loco ratione suae quantitatis: sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui, quod poterit videri, et non videri, et praecipue ab oculo non glorioso pro suae libito voluntatis, ut in Christo patuit; ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritus, quod poterit esse in parvo, vel in magno loco, et habere parvam, vel magnam quantitatem ad libitum.

SED CONTRA est, quod Philos. dicit in 4. Physic. *(lex. 30.)* quod « omne

quod est in loco, est in loco aequali sibi »: sed corpus gloriosum erit in loco: ergo erit in loco aequali sibi.

Praeterea. Eaedem sunt dimensiones loci, et locati, ut probatur in 4. Physic. *(ibid. et tex. 76. et 77.)*; ergo si locus esset major locato, esset idem majus, et minus seipso, quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod corpus non comparatur ad locum, nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contacto corporis locantis: unde quod corpus aliquod sit in minori loco, quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc, quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa; quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter: *uno modo* ex variatione quantitatis circa eamdem materiam, ut scilicet materia, quae primo subest magnae quantitati, postea subsit parvae; et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes quod quantitas eis subest ad nutum, ita quod cum voluerint, possint habere magnam quantitatem, et cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse, quia nullus motus, qui fit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente a substantia; et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet coelestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum: unde patet, quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, et incorruptibilitati; et praeterea sequeretur, quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius, quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, et quandoque sub magnis; et ita rarefieret, et densaretur, quod non potest esse. *Alio modo* potest intelligi, quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs, ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantamcumque parvam quantitatem: et hoc quidam posuerunt, dicentes quod ratione suae subtilitatis corpus gloriosum habebit, quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco: et similiter potest una pars esse intra aliam, intantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum alterius corporis: et sic ponunt, quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse: tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis; tum quia etiamsi haberet ut esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt; tum quia repugnaret rectae dispositioni corporis humani, quae requirit determinatum situm et distantiam partium: unde nec per miraculum hoc unquam fiet. Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi aequali.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in altaris sacramento non est localiter, ut dictum est *(4. Dist. 10. q. 1. art. 1. ad 5. et 3. part. q. 77. art. 5.)*.

Ad secundum dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc, quod una pars eadem ratione subintraret aliam: sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est *(in corp. art.)*; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc, quod agit in visum; quod autem agat in visum, vel non agat, nihil variat in ipso corpore, et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri, et quando vult, non videri: sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suae quantitatis, sicut videri ratione sui coloris; et ideo non est simile.

ARTICULUS VI. 366

UTRUM CORPUS GLORIOSUM RATIONE SUAE SUBTILITATIS SIT IMPALPABILE.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod corpus gloriosum ratione suae subtilitatis sit impalpabile: Gregorius enim dicit in homil. in Octava Paschae *(quae est 26. in Evang. a princ.)*: « Corrumpi necesse est quod palpatur »: sed corpus gloriosum erit incorruptibile; ergo erit impalpabile.

2. Praeterea. Omne quod palpatur, resistit palpanti: sed quod potest simul esse cum alio, non resistit ei; cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Praeterea. Omne corpus palpabile est tangibile: sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis; cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessu, sed reductae ad maximam aequalitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed contra est, quod Dominus in corpore glorioso resurrexit: et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Luc. ult.: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet;* ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Praeterea. Haec est haeresis Eutychii Constantinopolitani episcopi, ut Gregor. dicit 14. lib. Moral. *(cap. 29.)*, qui dicit, quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile.

Respondeo dicendum, quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur: omne enim corpus est tangibile, quod habet qualitates, quibus natus est immutari sensus tactus; unde aër, ignis, et hujusmodi sunt corpora tangibilia: sed palpabile ulterius addit, quod resistat tangendi; unde aër, qui nunquam resistit transeunti per eum, sed est facillimae divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet, quod palpabile dicitur aliquod corpus ex *duobus*, scilicet ex *qualitatibus* tangibilibus, et ex *hoc* quod resistit tangenti, ut non pertranseatur; et quia qualitates tangibiles sunt calidum, et frigidum, et hujusmodi, quae non inveniuntur nisi in corporibus gravibus, et levibus, quae habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia; ideo corpora coelestia, quae sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia; et hoc est quod Gregorius dicit *(loc. cit. in arg. 2.)*, quod « corrumpi necesse est omne quod palpatur ». Corpus ergo gloriosum habet a natura sua qualitates, quae sunt natae immutare tactum; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est, ut secundum eas immutet tactum, vel non immutet: similiter etiam secundum naturam sibi competit, ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco: sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore in eodem loco; et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum: sed ex virtute supernaturali hoc ei competit, ut, cum vult, non palpetur a corpore non glorioso. Et ideo Gregorius dicit *(loc. cit.)*, quod « Dominus palpandam carnem praebuit, quam clausis januis introduxit, ut perfecte ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturae, et alterius gloriae ».

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas gloriosi corporis non

est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet *(in corp.)*; et ideo non sequitur ratio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquo modo possit fieri, quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti, cum voluerit; et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductae ad medium rei secundum aequidistantiam ab extremis acceptam, sed ad medium proportionis, secundum quod optime competit complexioni humanae in singulis partibus; et ideo tactus illorum corporum erit delectabilissimus, quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu.

QUAESTIO LXXXIV.

DE AGILITATE CORPORUM BEATORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.
Secundo. Utrum movebuntur.
Tertio. Utrum movebuntur in instanti.

ARTICULUS I. 367

UTRUM CORPORA GLORIOSA SINT FUTURA AGILIA.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 10. art. 1. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod corpora gloriosa non sint agilia; illud enim, quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deferente: sed corpora glorificata deferentur post resurrectionem in nubibus « obviam Christo in aëra » ab angelis, ut dicit Gloss. *(interl. et ord.)* 1. Thess. 4.; ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Praeterea. Nullum corpus, quod movetur cum labore, et poena, potest dici agile: sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur, cum motor eorum, scilicet anima, moveatur in contrarium naturae eorum; alias moverentur semper in unam partem; ergo non erunt agilia.

3. Praeterea. Inter omnes operationes animales sensus est nobilior, et prior, quam motus: sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas, quae perficiat eam ad sentiendum; ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Praeterea. Natura dat diversis animalibus instrumenta dispositionis diversae secundum diversas virtutes ipsorum: unde non ejusdem dispositionis

dat instrumenta animali tardo, et veloci: sed Deus multo ordinatius operatur, quam natura; cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura, et quantitate, sicut modo, videtur quod non habeat agilitatem aliam, quam modo habet.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Corinth. 15.: *Seminatur in infirmitate surget in virtute,* Gloss. *(interl.),* idest « mobile, et vivum »: sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum; ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Praeterea. Tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare: sed corpora gloriosa maxime erunt spiritualia, ut dicitur 1. Corinth. 15.; ergo erunt agilia.

RESPONDEO dicendum, quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit, quod resistat voluntati spiritus (quia hoc fuit etiam in corpore Adae), sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem: quae quidem perfectio *dos glorificati corporis* dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: et utroque modo oportet, quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subjectum: unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei, inquantum est motor; ut scilicet sit expeditum, et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus, et actionibus animae. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintae essentiae, quae tunc in corporibus gloriosis dominabitur: sed de hoc frequenter dictum est *(q. 82. art. 1. et q. 83. art. 1. et 2. Dist. 12. q. 1. art. 1.),* quod non videtur conveniens: unde melius est, ut attribuatur animae, a qua gloria in corpus emanat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri ab angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam, quae corporibus gloriosis, et ab angelis, et ab omnibus creaturis defertur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quanto virtus animae moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis: unde illi, in quibus virtus motiva est fortior, et illi qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriae virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriae ab anima in ipsum, non erit aliquis labor in motu sanctorum: et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

AD TERTIUM dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed etiam ad sentiendum, et ad omnes alias animae operationes exequendas.

AD QUARTUM dicendum, quod, sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversae dispositionis in figura, et quantitate, ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem, quam nunc habeant, non quidem in figura, et quantitate, sed in proprietate gloriae, quae dicitur agilitas

ARTICULUS II. 368

UTRUM SANCTI AGILITATE SUA NUNQUAM UTENTUR, ITA QUOD MOVEANTUR.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod sancti agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur, quia, secundum Philos. *(lib. 3. Physic. tex. 6. et 14.)*, « motus est actus imperfecti »: sed in illis corporibus nulla erit imperfectio; ergo nec aliquis motus.

2. PRAETEREA. Omnis motus fit propter indigentiam, quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicujus finis: sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam, quia, ut Augustinus dicit *(lib. de Spiritu, et Anima, cap. 63. et lib. 13. de Trin. cap. 7. et in Manuali, cap. 33.)*, « ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles »; ergo non movebuntur.

3. PRAETEREA. Secundum Philosophum 2. de Coelo, et Mundo *(tex. 64. 65. et 66.)*, « illud quod participat divinam bonitatem sine motu, nobilius participat illam, quam quod participat illam cum motu »: sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem, quam aliquod aliud corpus; cum ergo quaedam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora coelestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. PRAETEREA. August. dicit, quod anima stabilita in Deo stabiliet corpus suum consequenter: sed anima ita erit in Deo stabilita, quod nullo modo ab eo movebitur; ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. PRAETEREA. Quanto corpus est nobilius, tanto debetur ei locus nobilior; unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter caetera loca, ut patet Hebr. 7.: *Excelsior coelis factus*; Gloss. *(interl. non hic, sed sup. illud Hebr. 1.: Ad dexteram majestatis)*, « loco, et dignitate »: et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suae dignitatis: sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam; cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus, neque in minus, quia erunt omnino tunc in termino, videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent; et ita non movebuntur.

SED CONTRA est, quod dicitur Isa. 40.: *Current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient*, et Sap. 3.: *Tanquam scintillae in arundineto discurrent*; ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

RESPONDEO dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quae de terra resurgent, ad coelum empyreum ascendent: sed etiam postquam coelos conscenderint, verisimile est quod aliquando movebuntur pro suae libito voluntatis, ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant, et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit: sensus enim non potest esse nisi praesentium, quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa, quam non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habebunt; sicut et de angelis dicit Greg. *(hom. 34. in Evang. inter med. et fin.)* quod « intra Deum currunt, quocumque mittantur ».

Ad primum ergo dicendum, quod localis motus non variat aliquid eorum quae sunt intranea rei, sed solum id quod est extra rem, scilicet locum: unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quae sunt intra rem, ut dicitur in 3. Phys. *(tex. 59.)*, quamvis habeat imperfectionem respectu loci; quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum, quia non potest esse actu in pluribus locis simul; hoc enim solius Dei est: hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriae, sicut nec defectus, quod creatura est ex nihilo; et ideo manebunt defectus hujusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur *dupliciter* indigere aliquo, scilicet *simpliciter*, et *secundum quid: simpliciter* quidem indiget aliquis eo, sine quo non potest conservari in esse, vel in sua perfectione; et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad haec omnia sufficiet eis sua beatitudo: sed *secundum quid* indiget quis illo, sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo; et sic motus erit in beatis propter indigentiam; non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento, nisi moveantur; hujusmodi enim indigentia nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo perfectius, quam corpora coelestia; quod falsum est: unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinae bonitatis participationem (hanc enim habent per gloriam), sed ad demonstrandam virtutem animae. Per motum autem corporum coelestium non posset demonstrari virtus eorum, nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem, et corruptionem: quod non competit illi statui; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod localis motus nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est *(in resp. ad 1.)*.

Ad quintum dicendum, quod locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus, secundum gradum suae dignitatis, pertinet ad praemium accidentale: non tamen oportet, quod diminuatur aliquid de praemio, quandocumque est extra locum suum, quia locus ille non pertinet ad praemium, secundum quod actu continet corpus locatum (cum nihil influat in corpus gloriosum, sed magis recipiat splendorem ab eo), sed secundum quod est debitus pro meritis: unde gaudium de tali loco manet etiam ei, qui est extra locum suum.

ARTICULUS III. 369

UTRUM SANCTI MOVEANTUR IN INSTANTI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod sancti moveantur in instanti: August. enim dicit *(lib. ult. de Civ. Dei, cap. ult. parum a princ.)*, quod « ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus »: sed motus voluntatis, secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti; ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Praeterea. Philosophus in 4. Physicorum *(tex. 71. et seq.)* probat, quod non fit motus per vacuum, quia oporteret aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo mobili; resistit autem plenum: et sic nulla proportio in velocitate esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in

pleno cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiae, quae est in medio: omnium autem duorum motuum, qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est: sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat; sicut nec vacuum alteri corpori; ergo si movetur, in instanti movebitur.

3. Praeterea. Virtus animae glorificatae quasi improportionaliter excedit virtutem animae non glorificatae: sed anima non glorificata movet corpus in tempore; ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Praeterea. Omne quod movetur aequaliter cito ad propinquum, et distans, movetur in instanti: sed motus corporis gloriosi est talis, quia ad quantumcumque distans spatium moveatur, in tempore imperceptibili movetur; unde Augustinus dicit in questionib. de Resurrect. *(scilicet epist. 49. q. 1. circ. med.)* quod « corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis »; ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Praeterea. Omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel in instanti: sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore, quia tunc tempus non erit, ut dicitur Apoc. 10.; ergo motus ille erit in instanti.

Sed contra. In motu locali spatium, et motus, et tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in 6. Physic. *(tex. 37. et seq.):* sed spatium, quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile; ergo et motus divisibilis est, et tempus divisibile: instans autem non dividitur; ergo et motus ille non erit in instanti.

Praeterea. Non potest esse aliquid simul totum in uno loco, et partim in alio, quia sequeretur, quod altera pars esset in duobus locis simul; quod esse non potest: sed omne quod movetur, partim est in termino *a quo,* et partim in termino *ad quem,* ut ostensum est in 6. Physicor. *(tex. 32.):* omne autem quod motum est, totum est in termino, ad quem est motus; non autem potest esse, quod simul moveatur, et motum sit: sed omne quod movetur in instanti, simul movetur, et motum est; ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est *multiplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium, sine hoc quod pertranseat medium; sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium, sine hoc quod pertranseat medium: et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut et voluntatis. Sed hoc non potest stare, quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad dignitatem naturae spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus; et praeterea voluntas, cum dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum, postquam fuerat directa per intentionem ad alium, et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum. Et ideo *alii* dicunt, quod corpus gloriosum habet de proprietate naturae suae, quia corpus est, quod pertranseat medium, et ita quod moveatur in tempore: sed virtute gloriae, qua habet infinitatem quandam supra naturam, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem; quod sic patet: Sit aliquod corpus, quod moveatur ab A in B, et corpus motum sit Z; constat, quod Z, quamdiu est totum in A, non movetur; similiter nec quando

est totum in B, quia tunc motum est; ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A, neque totum in B; ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A, et partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, vel partim in A, et C, vel partim in C, et B: sed non potest poni, quod nusquam sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm, quod est impossibile; neque potest poni, quod sit partim in A, et partim in B, et non sit in medio aliquo modo, quia cum B sit locus distans ab A, sequeretur in medio interjacente, quod pars Z, quae est in B, non esset continua parti, quae est in A. Ergo restat, quod vel sit totum in C, vel partim in eo, partim in alio loco, quod ponetur medium inter C, et A, puta D, et sic de aliis; ergo oportet, quod Z non perveniat de A in B, nisi prius sit in omnibus mediis: nisi dicatur, quod pervenit de A in B, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis: et eadem ratio est de qualibet mutatione, quae habet duos contrarios terminos, quorum utrumque est aliquid positive: secus autem est de illis mutationibus, quae habent unum terminum tantum positivum, et alterum puram privationem; quia inter affirmationem, et negationem, seu privationem non est aliqua determinata distantia; unde quod est in negatione, potest esse propinquius, vel remotius ab affirmatione, vel e converso, ratione alicujus quod causat alterum eorum, vel disponit ad ea: et sic dum id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur in affirmationem, et e contrario; unde etiam in eis mutari praecedit mutatum esse, ut probatur in 6. Phys. *(tex. 40. et seq.)*. Nec est simile de motu angeli, quia esse in loco aequivoce dicitur de corpore, et angelo; et sic patet, quod nullo modo potest esse, quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media. Et ideo *alii* hoc concedunt; sed tamen dicunt, quod corpus gloriosum movetur in instanti: sed ex hoc sequitur, quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul, vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus mediis locis; quod non potest esse: sed ad hoc dicunt, quod quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione; sicut punctum, ad quod terminantur diversae lineae. Sed hoc non sufficit, quia instans mensurat hoc quod est in instanti, secundum rem, non secundum quod consideratur: unde diversa consideratio instantis non facit, quod instans possit mensurare illa, quae non sunt simul tempore; sicut nec diversa consideratio puncti potest facere, quod sub uno puncto loci contineantur, quae sunt distantia situ. Et ideo *alii* probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et tamen quod unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire, quam aliud, quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, est in infinitum divisibile.

Ad primum ergo dicendum, quod « illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur », ut dicitur in 2. Phys. *(tex. 56.)*; ideo dicimus: « statim facio », quod post modicum tempus fiet: et per hunc modum loquitur Augustinus, quod « ubicumque erit voluntas, ibi erit statim corpus ». Vel dicendum, quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis: unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti, in quo non possit ibi esse: et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in eo corpus erit in illo loco, quem voluntas determinavit.

Ad secundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni, quam Philos. inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes, quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum motum secundum

proportionem resistentis medii ad aliud medium resistens; sed oportet, quod secundum proportionem mediorum, per quae transitur, attendatur proportio retardationum, quae accidunt in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis, et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiamsi nihil resistat ex parte medii; sicut patet in corporibus coelestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiae moventis ad mobile: et ita patet, quod etiamsi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti, sed quod nihil addatur tempori, quod debetur motui ex proportione praedicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur. Sed haec responsio, ut Commentator ibidem dicit, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur, quod tarditas, quae causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus, addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile; sicut una linea additur lineae, ratione cujus accidit in lineis, quod non remaneat eadem proportio totius ad totam lineam, quae erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quae est retardationum contingentium ex resistentia medii. Quae quidem imaginatio falsa est, quia quaelibet pars motus habet tantum de velocitate, quantum totus motus: non autem quaelibet pars lineae habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea; unde tarditas, vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus; quod de lineis non contingit: et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus; sicut in lineis accidebat, quod additum est pars totius lineae. Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est, quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii, per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis, ita quod accipiatur quantitas tarditatis totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco: oportet enim semper, quod mobile resistat aliquo modo moventi: cum movens, et motum, agens, et patiens, inquantum hujusmodi, sint contraria. *Quandoque* autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, *vel* quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis; *vel* saltem quia habet locum contrarium loco, qui est in intentione moventis; cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum coelestium ad suos motores. *Quandoque* autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, et non ex seipso, sicut patet in motu naturali gravium, et levium, quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem; est enim forma impressio generantis, quod est motor ex parte gravium, et levium. Ex parte autem materiae non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci; quia locus non debetur materiae, nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturali: unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii; quae quidem resistentia est motui eorum connaturalis. *Quandoque* autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut patet in corporibus coelestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile; et in talibus non procedit ratio Philosophi, quia remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore; sed in illis motibus, in quibus est resistentia ex parte medii tantum, accipitur mensura

temporis secundum impedimentum, quod est ex medio solum: unde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit: et sic vel movebitur in instanti, vel aequali tempore movebitur secundum vacuum spatium, et plenum, quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus, in quo movetur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore, quo spatium plenum erat, quo si aliud spatium aequale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum; quia quantum additur ad subtilitatem medii, tantum subtrahitur de quantitate temporis; et quanto est magis subtile, minus resistit. Sed in aliis motibus, in quibus est resistentia ex ipso mobili, et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiae ad resistentiam mobilis, et medii simul: unde dato quod totaliter medium subtrahatur, vel non impediat, non sequitur quod motus sit in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistentia mobilis: neque erit inconveniens, si per idem tempus movetur per vacuum, et per plenum aliquo subtilissimo corpore imaginato, quia determinata subtilitas medii quanto est major, tanto est nata facere tardidatem minorem in motu: unde potest imaginari tanta subtilitas, quod erit nata facere minorem tarditatem, quam sit illa tarditas, quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. Patet ergo, quod quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundum hoc quod possunt esse cum alio corpore in eodem loco; nihilominus motus eorum non erit in instanti, quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi, ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus coelestibus dictum est *(hic sup.)*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animae glorificatae excedat inaestimabiliter virtutem animae non glorificatae, non tamen excedit in infinitum, quia utraque virtus est finita; unde non sequitur, quod moveat in instanti: si tamen esset simpliciter infinitae virtutis, non sequeretur quod moveret in instanti, nisi superaretur totaliter resistentia, quae est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia, qua mobile resistit moventi per contrarietatem, quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitae virtutis totaliter superari, tamen resistentia, quam facit ex contrarietate, quam habet ad locum, quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo esse in tali loco, vel tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine, ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistentia, quanto est distantia major: non autem potest a corpore removeri, quod sit in aliquo loco, vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus, vel situs; unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens: corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittet; unde nunquam in istanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quod par celeritas in verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc, quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis post resurrectionem non erit tempus, quod est numerus motus coeli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris, et posterioris in quocumque motu.

QUAESTIO LXXXV.

DE CLARITATE CORPORUM BEATORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de claritate corporum beatorum resurgentium.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum claritas inerit corporibus gloriosis.

Secundo. Utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso.

Tertio. Utrum corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso.

ARTICULUS I. 370

UTRUM CORPORIBUS GLORIOSIS CLARITAS CONVENIAT.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 2. art. 4. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod corporibus gloriosis claritas non conveniet, quia, sicut dicit Avicenna in 6. Naturalium *(part. 3. cap. 2.)*, « omne corpus luminosum constat ex partibus perviis »: sed partes corporis gloriosi non erunt perviae, cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus, et ossibus; ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

2. PRAETEREA. Omne corpus lucidum occultat illud quod est post se: unde unum luminare post aliud eclipsatur: flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se: sed corpora gloriosa non occultabunt illud, quod intra ea continetur, quia, ut dicit Gregorius super illud Job 28.: *Non adaequabitur ei aurum, et vitrum (lib. 18. Moral. cap. 27. inter princ. et med.)*, « ibi (scilicet in coelesti patria) uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet; patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia »; ergo corpora illa non erunt lucida.

3. PRAETEREA. Lux, et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto, quia « lux est extremitas perspicui in corpore non terminato; sed color in corpore terminato », ut patet in libro de Sensu, et Sensato *(cap. 3. parum a princ.)*: sed corpora gloriosa erunt colorata, quia, ut dicit August. 22. de Civitate Dei *(cap. 19. parum a princ.)*, « pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam suavitate coloris »: pulchritudo autem corporibus gloriosis deesse non poterit; ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

4. PRAETEREA. Si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit aequalis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, et subtilitatis, et agilitatis: sed hoc non est conveniens, quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem, quam alia; sicut oculi, quam manus, et spiritus, quam ossa, et humores, quam caro, vel nervus; ergo videtur, quod non debeant illa corpora esse lucida.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 13.: *Fulgebunt justi, sicut sol in regno Patris eorum;* et Sap. 3.: *Fulgebunt justi, et tanquam scintillae,* etc.

Praeterea. 1. Cor. 15. dicitur: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria,* quod ad claritatem pertinet, ut patet per antecedentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum; ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

Respondeo dicendum, quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem ponere oportet, propter auctoritatem Scripturae, quae hoc promittit: sed claritatis hujus causam quidam attribuunt quintae essentiae, quae tunc dominabitur in corpore humano: sed quia hoc est absurdum, ut saepe dictum est *(q. 84. art. 1.),* ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus: quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis; et ideo claritas quae est in anima spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis; et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum 1. Cor. 15.; et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis, quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud Job 28.: *Non adaequabitur ei aurum, vel vitrum (loc. cit. in arg. 2.).*

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore, quod habet ex natura componentium claritatem: sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum, quod Greg. comparat corpora gloriosa auro propter claritatem, et vitro propter hoc quod translucebunt: unde videtur dicendum, quod erunt simul pervia, et clara; quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc, quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum; densitas autem repugnat pervietati: sed tunc claritas erit ex alia causa, ut dictum est *(in corp. art.):* densitas autem corporum gloriosorum pervietatem non tollit ab eis, sicut nec densitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt, quod comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quia sicut illud quod in vitro clauditur, apparet, ita animae gloria, quae in corpore glorioso claudetur, non latebit. Sed primum melius est, quia magis per illud salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollet, sed perficiet; unde color, qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo: sed superaddetur claritas ex gloria animae; sicut etiam videmus, corpora colorata ex natura sui solis splendore relucere, vel ex aliqua alia causa extrinseca, seu intrinseca.

Ad quartum dicendum, quod sicut gloriae claritas redundat ab anima in corpus secundum suum modum, et ibi est alio modo quam sit in anima, ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum: unde non est inconveniens, quod diversae partes habeant diversimode claritatem, secundum quod sunt diversimode dispositae ex sui natura ad ipsam: nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

ARTICULUS II. 371

UTRUM CLARITAS CORPORIS GLORIOSI POSSIT VIDERI A NON GLORIOSO OCULO.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod claritas corporis gloriosi non possit videri a non glorioso oculo; oportet enim esse proportionem visibilis ad visum: sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndam claritatem gloriae, cum sit alterius generis, quam claritas naturae; ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. PRAETEREA. Claritas corporis gloriosi erit major, quam nunc sit claritas solis, quia etiam claritas solis erit tunc major quam modo sit, ut dicitur Isa. 30., et multo major erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol, et totus mundus claritatem majorem accipiet: sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota sua, propter magnitudinem claritatis; ergo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. PRAETEREA. Visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi laesio sit aliqua in oculo: sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis, non necessario videtur ab eis, quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes; ergo claritas illa non erit visibilis ab oculo non glorioso.

SED CONTRA est, quod Gloss. *(interl.)* Philipp. 3. super illud: *Configuratum corporis claritatis suae,* dicit: « Assimilabitur claritati, quam habuit in transfiguratione »: sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis; ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Praeterea. Impii videntes gloriam justorum ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. 5.: sed non plene viderent gloriam ipsorum, nisi claritatem corporum inspicerent; ergo, etc.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis gloriosi non poterit videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum: sed hoc non potest esse, nisi claritas illa aequivoce diceretur, quia lux secundum id quod est, nata est movere visum; et visus secundum id quod est, natus est percipere lumen, sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad affectum: unde si esset aliquis visus, qui non posset percipere aliquam lucem omnino, vel ille visus diceretur aequivoce, vel lux illa; quod non potest in proposito dici, quia sic per hoc quod dicuntur gloriosa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in coelo, nihil notificat ei, qui non novit nisi canem qui est animal: et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod gloriae claritas erit alterius generis, quam claritas naturae, quantum ad causam, sed non quantum ad speciem: unde sicut claritas naturae ratione speciei suae est proportionata visui, ita et claritas gloriosa.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturae, sed solum passione animae, ita ex proprietate gloriae non agit nisi actione animae: claritas autem intensa non offendit visum, inquantum agit actione animae, sed secundum hoc magis delectat: offendit autem, inquantum agit actione naturae, calefaciendo, et dissolvendo orga-

num visus, et disgregando spiritus: et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis *(Apocal. 21.)*.

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis, et ideo voluntati subdetur, ut secundum ejus imperium videatur, vel non videatur; et ideo in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam, vel occultare: et haec fuit opinio Praepositivi.

ARTICULUS III. 372

UTRUM CORPUS GLORIOSUM NECESSARIO VIDEBITUR A CORPORE NON GLORIOSO.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso, quia corpora gloriosa erunt lucida: sed corpus lucidum manifestat se, et alia; ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Praeterea. Omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur, ex hoc ipso quod alia quae sunt post occultantur: sed corpus gloriosum occultabit visui alia corpora post se existentia, quia erit corpus coloratum; ergo et de necessitate videbitur.

3. Praeterea. Sicut quantitas est de his quae insunt corpori, ita et qualitas per quam videtur: sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis, vel minoris; ergo nec qualitas, per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra est, quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi post resurrectionem: sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur; immo disparuit ab oculis discipulorum in Emaus, ut dicitur Luc. ult.; ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

Praeterea. Ibi erit summa obedientia corporis ad animam; ergo corpus poterit videri, vel non videri secundum voluntatem animae.

Respondeo dicendum, quod visibile videtur, secundum quod agit in visum: ex hoc autem quod aliquid agit, vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso; unde sine mutatione alicujus proprietatis, quae sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur, et non videatur: unde in potestate glorificatae animae erit, quod corpus suum videatur, vel non videatur; sicut et quaelibet actio alia corporis in animae potestate erit; alias non esset corpus gloriosum instrumentum summe obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere, vel occultare.

Ad secundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi inquantum immutat visum, quia visus non potest immutari simul duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspiciat: color autem corporis gloriosi erit in perfecta potestate animae, ut per ipsum vel immutet visum, vel non immutet; et ideo erit in potestate ejus, ut corpus, quod est post se, occultet, vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quod quantitas est inhaerens ipsi corpori glorioso; neque posset quantitas immutari ad imperium animae sine mutatione intrin-

seca corporis gloriosi, quae impassibilitati ejus repugnaret: et ideo non est simile de quantitate, et visibilitate, quia etiam qualitas illa, per quam est visibile, non potest subtrahi ad imperium animae; sed actio illius qualitatis suspendetur, et sic occultabitur corpus ad imperium animae.

QUAESTIO LXXXVI.

DE CONDITIONIBUS CORPORUM DAMNATORUM RESURGENTIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de conditionibus corporum damnatorum resurgentium.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent.
Secundo. Utrum eorum corpora erunt corruptibilia.
Tertio. Utrum erunt impassibilia.

ARTICULUS I. 373

UTRUM CORPORA DAMNATORUM RESURGENT CUM SUIS DEFORMITATIBUS.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 3. art. 1. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent: illud enim quod in poenam peccati inductum est, desinere non debet, nisi peccato remisso: sed membrorum defectus, qui accidunt per mutilationem, in poenam peccati inducti sunt; et similiter etiam omnes aliae deformitates corporales; ergo a damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

2. Praeterea. Sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam felicitatem, sic et resurrectio impiorum ad ultimam miseriam: sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid, quod ad eorum perfectionem pertinere possit; ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur, quod ad eorum defectum, vel miseriam pertineat: hujusmodi autem sunt deformitates; ergo, etc.

3. Praeterea. Sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita et tarditas: sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia; ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra. 1. ad Corinth. 15.: *Mortui resurgent incorrupti,* Gloss. *(interl.):* « Mortui, idest peccatores, vel generaliter omnes mortui resurgent incorrupti, idest sine aliqua diminutione membrorum »; ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Praeterea. In damnatis non erit aliquid, quod sensum doloris in eis impediat: sed aegritudo impedit sensum doloris, inquantum per eam debilitantur

organa sentiendi, et similiter defectus membri impediret, ne esset universalis dolor in corpore; ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

Respondeo dicendum, quod in corpore humano potest esse deformitas *dupliciter: uno modo* ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus; deest enim eis debita proportio partium ad totum; et de tali deformitate nulli dubium est, quod in corporibus damnatorum non erit, quia omnia corpora tam bonorum, quam malorum integra resurgent: *alio modo* deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel ex indebita quantitate, vel qualitate, vel situ; quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus, et similibus defectibus, sicut sunt febres, et aliae hujusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causae, Augustinus indeterminatum, et sub dubio relinquit in Enchirid. *(cap. 92.)*, ut in litera Magister dicit *(4. Dist. 44.)*. Sed apud doctores modernos est *duplex* super hoc opinio: *quidam* enim dicunt, quod hujusmodi deformitates, et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici; in reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturae perfectio, quam conditio quae prius fuit; unde et qui infra perfectam aetatem decedunt, in statura juvenilis aetatis resurgent, ut supra dictum est *(q. 81. art. 1.)*; unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus, vel deformitatibus reparabuntur, nisi peccati meritum impediat; et ita si aliquis cum defectibus, vel deformitatibus resurget, hoc erit ei in poenam. Modus autem poenae est secundum mensuram culpae: contingit autem, quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates, vel defectus habeat, quos non habuit aliquis damnandus peccatis gravioribus irretitus: unde si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit, modus poenae non responderet quantitati culpae; sed magis videretur aliquis puniri pro poenis, quas in hoc mundo passus fuit, quod est absurdum. Et ideo *alii* rationabilius dicunt, quod Auctor, qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit; unde quidquid defectus, vel turpitudinis ex corruptione, vel debilitate naturae, sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur; sicut febris, lippitudo, et similia: defectus autem, qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur (sicut ponderositas, passibilitas, et similia), in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet.

Ad primum ergo dicendum, quod cum poena in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, poenae quae in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitae terminum non se extendunt; et ideo quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem poenas ibi sustineant, quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi poenis gravioribus in aeternum crucientur.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de bonis, et malis; eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum: unde sanctorum ultima felicitas hoc requirit, ut ab omni malo penitus sint immunes: sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum, quia « malum, si integrum sit, corrumpit seipsum », ut Philosoph. dicit in 4. Ethic. *(cap. 5. ante med.)*:

unde oportet, quod miseriae damnatorum substernatur bonum naturae in ipsis; quod est opus Conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suae speciei reparabit.

AD TERTIUM dicendum, quod tarditas est de illis defectibus, qui naturaliter consequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideo de eis non est similis ratio.

ARTICULUS II. 374

UTRUM CORPORA DAMNATORUM ERUNT INCORRUPTIBILIA.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod corpora damnatorum erunt corruptibilia; omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi: sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent ejusdem speciei, et per consequens nec eadem numero; ergo erunt corruptibilia.

2. PRAETEREA. Si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam: non per naturam, quia sunt futura ejusdem naturae, cujus et nunc sunt; nec per gratiam, vel gloriam, quia talibus omnino carebunt; ergo erunt corruptibilia.

3. PRAETEREA. Illis, qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam poenarum videtur inconveniens: sed maxima poenarum est mors, ut patet per Philosophum in 3. Ethic. *(cap. 6. a med.)*; ergo a damnatis, qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet; ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

SED CONTRA est, quod dicitur Apocal. 9.: *In diebus illis quaerent homines mortem, et non invenient eam; desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.*

Praeterea. Damnati punientur in anima, et corpore poena perpetua, Matthaei 25.: *Ibunt hi in supplicium aeternum:* sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent; ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

RESPONDEO dicendum, quod cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus, *dupliciter* motus aliquis, vel mutatio a mobili removetur: *uno modo* per hoc quod deest principium motus: *alio modo* per hoc quod impeditur principium motus. Corruptio autem mutatio quaedam est: unde *dupliciter* potest contingere, ut corpus, quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur: *uno modo* ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur; et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt: cum enim coelum sit primum alterans per motum suum localem, et alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota, oportet quod motu coeli cessante, nihil sit agens, quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a naturali sua proprietate: et ideo post resurrectionem, cessante motu coeli, nulla qualitas erit sufficiens, ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio: unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinae justitiae, ut perpetuo viventes perpetuo puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicetur *(art. seq.)*; sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinae providentiae, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. *Alio modo* contingit ex hoc, quod principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adae incorruptibile fuit, quia contrariae qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiae, ne ad dissolutionem corporis agere

possent; et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quae erunt omnino subjecta spiritui: et sic in corporibus beatorum, post resurrectionem communem, conjungentur duo modi praedicti incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria, ex quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia: primum enim agens est motus coelestis, unde supposito motu coeli, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens; sed motu coeli remoto, contraria, ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundum naturam, ut patet ex dictis *(in corp. art.)*. Cessationem autem motus coelestis non cognoverunt Philosophi; unde pro infallibili habebant, quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

Ad secundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet *(in corp.)*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mors sit simpliciter maxima poenarum, secundum quid tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, et per consequens ablationem mortis in poenarum augmentum: « vivere» enim, ut dicit Philos. 9. Ethic. *(cap. 9. a med.)*, « videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt ». « Non oportet autem (ut ibidem dicitur), accipere malam vitam, neque corruptam, neque quae est in tristitiis »: sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quae est in tristitiis, ita et mors, quae est privatio vitae, simpliciter est poenosa, et maxima poenarum, inquantum subtrahit primum bonum, scilicet esse, cum quo alia subtrahuntur; sed inquantum privat malam vitam, et quae est in tristitiis, est in remedium poenarum, quas terminat: et per consequens mortis subtractio est in augmentum poenarum, quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors esse poenalis propter corporalem dolorem, quem sentiunt morientes, non est dubium quod multo majorem dolorem damnati continue sustinebunt: unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in Psal. 48.: *Mors depascet eos.*

ARTICULUS III. 375

UTRUM CORPORA DAMNATORUM SINT FUTURA IMPASSIBILIA.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod corpora damnatorum futura sint impassibilia, quia secundum Philos. in 6. Top. *(cap. 2. loc. 19.)*, « omnis passio magis facta abjicit a substantia »: sed « a finito si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi », ut dicitur in 1. Physicor. *(tex. 37.)*; ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient, et corrumpentur, quod falsum esse ostensum est *(art. praec.)*; ergo erunt impassibilia.

2. Praeterea. Omne agens assimilat sibi patiens; si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit: sed non consumit aliter ignis corpora, nisi inquantum ea sibi assimilans resolvit; si ergo corpora damnatorum erunt passibilia, ab igne quandoque consumentur; et sic idem quod prius.

3. Praeterea. Animalia, quae in igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de salamandra dicitur, ab igne non affliguntur: animal enim dolore cor-

poris non affligitur, nisi corpus aliquo modo laedatur; si ergo corpora damnatorum in igne sine corruptione remanere possint, sicut et animalia praedicta, ut Aug. in lib. 21. de Civ. Dei *(cap. 2. et 4.)* dicit, videtur quod nullam afflictionem ibi sustinebunt: quod non esset, nisi eorum corpora impassibilia essent; ergo, etc.

4. Praeterea. Si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem praesentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucundita superabit omnem praesentem jucunditatem: sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in hac vita animam a corpore separari; ergo multo fortius si corpora illa futura sint passibilia, ex immensitate doloris animae a corpore separabuntur; et sic corpora corrumpentur, quod falsum est; ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est, quod dicitur 1. Corinth. 15.: *Et nos immutabimur,* Gloss. *(interl.):* « Nos boni tantummodo immutabimur gloriae immutabilitate, et impassibilitate »; ergo non erunt corpora damnatorum impassibilia.

Praeterea. Sicut corpus cooperatur animae ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum: sed propter cooperationem praedictam non solum anima, sed etiam corpus post resurrectionem praemiabitur; ergo et simili ratione damnatorum corpora punientur: quod non esset, si impassibilia forent; ergo erunt passibilia.

Respondeo dicendum, quod principalis causa, quare corpora damnatorum ab igne non consumentur, erit divina justitia, qua eorum corpora ad poenam perpetuam sunt addicta: sed divinae justitiae servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium, quia cum pati sit recipere quoddam, *duplex* est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest *dupliciter:* potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secundum esse *naturale* materialiter, sicut calor ab igne recipitur in aëre materialiter; et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur *passio naturae: alio modo* aliquid recipitur in alio spiritualiter per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aëre, et in pupilla; et haec receptio assimilatur illi receptioni, qua anima recipit similitudines rerum: unde secundum hunc modum receptionis est *alius* modus passionis, qui vocatur *passio animae.* Quia igitur post resurrectionem, motu coeli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est *(art. praec.),* nullum corpus pati poterit passione naturae: unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia: sed cessante motu coeli, adhuc remanebit passio, quae est per modum animae; quia et aër a sole illuminabitur, et colorum differentias deferet ad visum. Unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt; et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis: corpora vero gloriosa, etsi recipient aliquid, et quodammodo patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt, quia nihil recipient per modum afflictivi, vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum, quae ob hoc passibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illa passione, per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione: talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est *(in corp. art.).*

Ad secundum dicendum, quod similitudo agentis est *dupliciter* in patiente:

uno modo per modum eumdem, quo est in agente; sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem: *alio modo* per modum diversum a modo quo est in agente; sicut est in omnibus agentibus aequivocis, in quibus *quandoque* contingit, quod in agente est forma spiritualiter, quae in patiente materialiter recipitur; sicut forma, quae est in domo facta per artificem, est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter: *quandoque* vero e contrario est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente; sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur, spiritualiter in pupilla, et in medio deferente. Et similiter est in proposito, quia species, quae materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum: et sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora; nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Philosophum in lib. de Proprietatibus Element. *(aliquant. a princ.)*, « nullum animal in igne vivere potest »; Galenus etiam in lib. de Simplicibus Medicamentis dicit, quod « nullum corpus est, quod tandem ab igne non consumatur », quamvis quandoque quaedam corpora sint, quae ad horam in igne sine laesione permaneant, ut patet de ebano: quod autem inducitur de salamandra, non potest omnino esse simile, quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet, quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non laedentur, propter hoc ab igne non affligantur, quia sensibile non solum natum est delectare, vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturae confortando, vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali; quia quando sensibile est in debita proportione ad sentiendum, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia, vel defectu: unde et colores medii, et voces consonantes sunt delectabiles; inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quod dolor non separat animam a corpore, secundum quod manet tantum in potentia animae, cujus est dolere, sed secundum quod ad passionem animae mutatur corpus a sua naturali dispositione; secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calescit, et ex timore frigescit: sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet *(art. praec.)*; unde quantuscumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

QUAESTIO LXXXVII.

DE COGNITIONE QUAM HABEBUNT RESUSCITATI IN JUDICIO RESPECTU MERITORUM, ET DEMERITORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post haec agendum est de his quae sequuntur resurrectionem: quorum *prima* consideratio erit de cognitione, quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum, et demeritorum: *secunda* de ipso judicio generali, ac tempore, et loco, in quo erit: *tertia* de judicantibus, et judicatis: *quarta* de

forma, in qua judex veniet ad judicandum: *quinta* de statu mundi, et resurgentium post judicium.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum cognoscet quilibet homo in judicio omnia peccata sua.

Secundo. Utrum poterit quilibet legere omnia, quae sunt in conscientia alterius.

Tertio. Utrum omnia merita, et demerita uno intuitu quis videre poterit.

ARTICULUS I. 376

UTRUM POST RESURRECTIONEM QUILIBET COGNOSCET PECCATA, QUAE FECIT.

(S. Thom. 4. Dist. 43. art. ult. q. 2. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod post resurrectionem non cognoscet quilibet omnia peccata, quae fecit: omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriae educitur: sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt; sensus autem est tantum praesentium: multa etiam peccata a memoria peccantis exciderunt, quae non poterunt de thesauro memoriae educi; ergo non omnium peccatorum, quae fecit, resurgens cognitionem habebit.

2. PRAETEREA. Sicut in litera dicitur *(4. Dist. 43.)*, « libri conscientiae quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur »: sed in libris non potest aliquid legi, nisi ejus nota contineatur in libro: notae autem quaedam remanent peccatorum in conscientia, ut patet Rom. 2. in Gloss. *(Origen. sup. illud: Testimonium reddente, etc.)*, quae non videntur aliud esse, quam reatus, vel macula: cum ergo multorum peccatorum macula, et reatus a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata, quae fecit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod prius.

3. PRAETEREA. « Crescente causa, crescit effectus »: sed causa, quae facit nos dolere de peccatis, quae ad memoriam revocamus, est charitas; cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta charitas, maxime de peccatis dolebunt, si ea illis ad memoriam revocabuntur; quod non potest esse, quia *fugiet ab eis dolor, et gemitus (Apocal. 21.);* ergo peccata eis propria ad memoriam non revocabuntur.

4. PRAETEREA. Sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona, quae aliquando fecerunt, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata, quae aliquando commiserunt: sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis, quae aliquando fecerunt, non habebunt, quia per hoc eorum poena multum alleviaretur; ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum, quae commiserunt.

SED CONTRA est, quod August. dicit 20. de Civit. Dei *(cap. 14. a med.)*, quod « quaedam divina vis aderit, qua fiet, ut cuncta peccata ad memoriam revocentur ».

Praeterea. Sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum judicium ad testimonium conscientiae, ut patet 1. Reg. 16.: *Homo videt ea quae parent, Deus autem intuetur cor:* sed non posset perfectum

judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus, de quibus judicandum est, testimonium deponerent; ergo oportet, cum divinum judicium sit perfectissimum, quod conscientia teneat omnia, de quibus judicandum est: sed judicandum erit de omnibus bonis operibus, et malis, 2. Corinth. 5.: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi,* etc.; ergo oportet quod conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quae fecit, sive bona, sive mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur Roman. 2.: *In die illa, cum judicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet; et cogitationes erunt accusantes, et defendentes:* et quia oportet, quod testis, accusator, et defensor in quolibet judicio habeat eorum notitiam, quae in judicio versantur, in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient, oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat: unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet; sicut etiam in judicio humano registris utimur. Et isti sunt libri, de quibus Apoc. 20. dicitur: *Libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitae; et judicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libro secundum opera ipsorum:* ut per libros, qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit 20. de Civit. Dei *(cap. 14. circ. med.),* « significentur sancti novi, et veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit, quae mandata fieri jussisset »: unde Ricardus de Sancto Victore *(in tract. de Judiciar. Potest. in med.)* dicit: « Erunt corda eorum, quasi quaedam canonum decreta ». Sed per librum vitae, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiae singulorum, quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet, ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur: et haec vis, inquantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitae* dicitur. Vel per *primos* libros conscientiae intelliguntur, per *secundum,* sententia judicis in ejus providentia descripta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita, et demerita a memoria exciderint, tamen nullum eorum erit, quod non aliquo modo maneat in suo effectu, quia merita, quae non sunt mortificata, manebunt in praemio quod eis redditur; quae autem mortificata sunt, manent in reatu ingratitudinis, quae augetur ex hoc, quod homo post gratiam susceptam peccavit: similiter etiam demerita, quae non sunt per poenitentiam deleta, manent in reatu poenae, quae eis debetur; quae autem poenitentia delevit, manent in ipsa poenitentiae memoria, quam simul cum aliis meritis in notitia habebunt: unde in quolibet homine erit aliquid, ex quo possit ad memoriam sua opera revocare. Et tamen, ut Aug. dicit *(loc. sup. cit.),* principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquae notae manent in conscientiis singulorum de operibus a se factis; nec oportet, quod notae istae sint reatus tantum, ut ex dictis patet *(in corp. et ad 1.).*

Ad tertium dicendum, quod quamvis charitas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria erunt ita perfusi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit; et ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaudebunt de divina misericordia, qua eis peccata sunt relaxata; sicut nunc etiam angeli gaudent de divina justitia, qua fit, ut deserti a gratia in peccatum ruant illi, quos custodiunt; quorum tamen saluti solicite invigilant.

Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quae fecerunt; et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augmentabitur, quia maximus dolor est multa bona perdidisse; propter quod dicit Boët. in 2. de Consol. *(pros. 4. in princ.)* quod « summum infortunii genus est, fuisse felicem ».

ARTICULUS I. 377

UTRUM QUILIBET POTERIT LEGERE OMNIA QUAE SUNT IN CONSCIENTIA ALTERIUS.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod non quilibet poterit legere omnia, quae sunt in conscientia alterius: resurgentium enim non erit limpidior cognitio, quam nunc sit angelorum, quorum aequalitas resurgentibus promittitur *(Matth. 22.)*: sed angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quae dependent a libero arbitrio; unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda; ergo resurgentes non poterunt inspicere ea, quae continentur in conscientiis aliorum.

2. PRAETEREA. Omne quod cognoscitur, aut cognoscitur in se, aut in sua causa, vel in suo effectu: sed merita, vel demerita, quae continentur in conscientia alicujus, non poterit alius cognoscere in seipsis, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur; similiter nec in causa sua, quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita, vel demerita; similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per poenitentiam abolitis; ergo non omnia quae sunt in conscientia alicujus, poterit quilibet alius cognoscere.

3. PRAETEREA. Chrysostomus dicit *(hom. 31. super epist. ad Hebr. vers. fin.)*, ut supra habitum est *(4. Dist. 17.)*: « Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis deprecaris, citius illa delebis: si vero obliviscaris, tunc eorum recordaberis et nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum, et inimicorum, sanctorumque angelorum proferentur »: ex hoc accipitur, quod illa publicatio poena est negligentiae, qua homo confessionem praetermittit; ergo illa peccata, de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. PRAETEREA. Solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minus verecundatur inde: si ergo quilibet peccatum alterius cognosceret, cujuslibet peccatoris erubescentia multum minueretur; quod non competit; ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

SED CONTRA. Super illud 1. Cor. 4.: *Illuminabit abscondita tenebrarum*, dicit Gloss. *(interl.)*: « Gesta, et cogitata, bona, et mala tunc aperta erunt omnibus, et nota ».

Praeterea. Omnium bonorum peccata praeterita aequaliter erunt abolita: sed quorumdam sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenae, et Petri, et David; ergo pari ratione aliorum peccata electorum scientur, et multo magis damnatorum.

RESPONDEO dicendum, quod in ultimo, et in communi judicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat, quae nunc in plerisque latet: sententia autem condemnantis, vel praemiantis justa esse non potest, nisi secundum merita, vel demerita proferatur; et ideo sicut oportet, quod judex, et assessor judicis merita causae cognoscant, ad hoc quod justam sententiam proferant, ita oportet, ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant: unde quia sicut cuilibet nota erit sua praemiatio, et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet, oportet quod sicut quilibet sua merita, vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam

et aliena suae cognitioni subjaceant. Et haec est probabilior, et communior opinio, quamvis contrarium Magister in litera *(4. Dist. 43.)* dicat, scilicet quod peccata, quae sunt per poenitentia deleta, in judicio aliis non patefient: sed ex hoc sequeretur, quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecte cognoscatur, in quo multum detraheretur sanctorum gloriae, et laudi divinae, quae tam misericorditer sanctos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita praecedentia, vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria, vel miseria hominis resurgentis; et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri, et praecipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa omnibus appareat.

Ad secundum dicendum, quod merita, vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet *(art. praec. ad 1.)*, vel etiam in seipsis per divinam virtutem, quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae, quae committitur in omissione confessionis: sed quod peccata sanctorum revelentur, non poterit eis esse in erubescentiam, vel verecundiam, sicut nec Mariae Magdalenae est in confusionem, quod peccata sua publice in Ecclesia recitantur, quia verecundia « est timor ingloriationis », ut Damasc. dicit *(lib. 3. Orth. Fid. cap. 15.)*, quae in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter poenitentiam quam fecerunt; sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur: dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur, sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis agnoscens. Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc, quod verecundia respicit aestimationem hominum, quae ex consuetudine redditur levior: sed tunc confusio respiciet aestimationem Dei, quae est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

ARTICULUS III. 378

UTRUM OMNIA MERITA, VEL DEMERITA PROPRIA, ET ALIENA UNO INTUITU AB ALIQUO VIDEBUNTUR.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omnia merita, vel demerita propria, et aliena ab aliquo uno intuitu videbuntur: ea enim quae sigillatim considerantur, non videntur uno intuitu: sed damnati sigillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent; unde dicunt Sap. 5.: *Quid nobis profuit superbia?* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Praeterea. Philos. dicit in 2. Topic. *(cap. 4. loc. 33.)* quod « non contingit simul plura intelligere »: sed merita, et demerita propria, et aliena non videbuntur nisi intellectu; ergo non poterunt simul omnia videri.

3. Praeterea. Intellectus damnatorum non erit post resurrectionem limpidior, quam nunc sit beatorum, et angelorum, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species innatas: sed tali cognitione angeli non vident plura simul; ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

SED CONTRA. Super illud Job 8.: *Induentur confusione,* dicit Gloss. *(ordin.):* « Viso judice, mala omnia ante oculos mentis versabuntur »: sed judicem subito videbunt; ergo similiter mala, quae commiserunt, et eadem ratione omnia alia.

Praeterea. August. 20. de Civ. Dei *(cap. 14. a med.)* habet pro inconvenienti, quod legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat aestimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset: sed similiter etiam non posset aestimari tempus, quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita, et demerita sua, et aliena ab aliquo homine, si successive diversa videat; ergo oportet ponere, quod omnia simul videat unusquisque.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod omnia merita, et demerita simul aliquis videbit, sua, et aliena, in istanti; quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in Verbo videbunt; et sic non est inconveniens, quod simul plura videant: sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus, ut possint Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile. Et ideo *alii* dicunt, quod mali simul omnia videbunt in genere peccata sua, et aliena; et hoc sufficit ad accusationem illam, quae debet esse in judicio, vel ad absolutionem: non autem videbunt omnia simul, descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini 20. de Civ. Dei *(loc. sup. cit.),* qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabunt; quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur. Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in istanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante: et hoc est, quod dicit August. ibid. quod « mira celeritate cernentur »: nec est hoc impossibile, quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA in utramque partem.

QUAESTIO LXXXVIII.

DE JUDICIO GENERALI, TEMPORE, ET LOCO, IN QUO FIET, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de judicio generali, tempore, et loco, in quo fiet.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum generale judicium sit futurum.
Secundo. Utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem.
Tertio. Utrum fiet tempore ignoto.
Quarto. Utrum fiet in valle Josaphat.

ARTICULUS I. 379

UTRUM GENERALE JUDICIUM SIT FUTURUM.

(S. Thom. 4. Dist. 47. q. 1. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod generale judicium non sit futurum, quia, ut dicitur Nahum 1. *(versic. 9. secundum version. LXX.), non judicabit Deus bis in idipsum:* sed nunc Deus judicat de singulis hominum operibus, dum post mortem unicuique poenas, vel praemia pro meritis tribuit, et dum etiam quosdam in hac vita pro bonis, vel malis operibus praemiat, vel punit; ergo videtur, quod non sit aliud judicium futurum.

2. PRAETEREA. In nullo judicio executio sententiae praecedit judicium: sed sententia divini judicii quoad homines est de adeptione regni, vel exclusione a regno, ut patet Matth. 25.; ergo cum modo aliqui adipiscantur regnum aeternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud judicium non sit futurum.

3. PRAETEREA. Propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est, quid de eis definiendum sit: sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo; ergo, etc.

SED CONTRA. Matth. 12. dicitur: *Viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam;* ergo post resurrectionem aliquod judicium fiet.

Praeterea. Joan. 5. dicitur: *Procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii;* ergo videtur, quod post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in esse, ita judicium pertinet ad terminum, quo res ad finem suum perducentur: distinguitur autem *duplex* Dei operatio: *una,* qua res primitus in esse produxit, instituens naturam, et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent, a quo quidem opere Deus dicitur quievisse, Genes. 2.: *alia* ejus operatio est, qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Joan. 5.: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et ita etiam *duplex* ejus judicium distinguitur, ordine tamen converso: *unum,* quod respondet operi gubernationis, quae sine judicio esse non potest; per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur, non solum secundum quod sibi competit, sed etiam secundum quod competit gubernationi universi: unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum, ut patet Hebr. 11., et poenae unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est, ut sit *aliud* judicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni in esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter, quod ei debetur secundum seipsum; unde et in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia, quae nunc ex hoc occultantur, quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus, ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur

boni malis, quoadusque status hujus vitae per divinam providentiam gubernatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius generis humani; unde et *duplex* ei judicium debetur: *unum* singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum: *aliud* judicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam, etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars; unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus judicabit *bis in idipsum,* quia non duas poenas pro uno peccato inferet; sed poena, quae ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus, et animam simul.

AD SECUNDUM dicendum, quod propria sententia illius generalis judicii est universalis separatio bonorum a malis, quae illud judicium non praecedet: sed etiam nunc quoad particularem sententiam uniuscujusque, non plene praecessit judicii effectus, quia etiam boni amplius post judicium praemiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo: et mali etiam plus torquebuntur ex adjuncta poena corporis, et impleto in poenis numero damnatorum, quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto magis ardebunt.

AD TERTIUM dicendum, quod universale judicium magis directe respicit universalitatem hominum, quam singulos judicandorum, ut dictum est *(in corp. art.);* quamvis ergo cuilibet homini ante judicium erit certa notitia de sui damnatione, vel praemio, non tamen omnibus omnium damnatio, vel praemium innotescet: unde judicium universale necessarium erit.

ARTICULUS II. 380

UTRUM JUDICIUM FIET PER LOCUTIONEM VOCALEM.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod judicium illud, quantum ad disceptationem, et sententiam, fiet per locutionem vocalem, quia, ut Augustinus dicit 20. de Civ. Dei *(cap. 1. ante med.),* « per quot dies futurum hoc judicium tendatur, incertum est »: sed non esset incertum, si illa quae in judicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur; ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

2. PRAETEREA. Gregorius dicit *(lib. 26. Mor. cap. 20. inter princ. et med.),* et habetur in litera *(4. Dist. 47.):* « Illi saltem verba judicis audient, qui ejus fidem verbo tenuerunt »: hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba judicis audient, quia omnibus et bonis, et malis nota erunt omnia facta aliorum; ergo videtur, quod judicium illud vocaliter peragetur.

3. PRAETEREA. Christus secundum formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri; ergo eadem ratione videtur, quod corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

SED CONTRA. August. dicit 20. de Civ. Dei *(cap. 14. a med.),* quod liber vitae, de quo Apoc. 20., « vis quaedam intelligenda est divina, qua fiet, ut

cuique opera sua bona, vel mala ad memoriam cuncta revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset, vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes, et singuli judicentur »: sed si vocaliter discuterentur merita singulorum, non possent omnes, et singuli judicari simul; ergo videtur, quod illa discussio non erit vocalis.

Praeterea. Sententia proportionaliter debet testimonio respondere: sed testimonium, et accusatio, et excusatio erit mentalis, unde Rom. 2.: *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, in die cum judicabit Deus occulta hominum;* ergo videtur, quod illa sententia, et totum judicium mentaliter compleatur.

RESPONDEO dicendum, quod quid circa hanc quaestionem sit verum, pro certo definiri non potest; tamen probabilius aestimatur, quod totum illud judicium et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum, et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur: si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam August. dicit 20. de Civ. Dei *(loc. cit.)*, quod « si liber », ex cujus scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur Apoc. 20. « carnaliter cogitetur, qui ejus magnitudinem, aut longitudinem valeat aestimare? aut quanto tempore legi poterit liber, in quo scriptae sunt universae vitae universorum? » Non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta: unde probabile est, quod illa, quae dicuntur Matth. 25., non vocaliter, sed mentaliter intelligenda sint esse perficienda.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod pro tanto dicit August. quod « incertum est, per quot dies hoc judicium tendatur », quia non est determinatum, utrum mentaliter, vel vocaliter perficiatur: si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur: si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiamsi judicium fiat mentaliter tantum, verbum Gregorii salvari poterit, quia etsi omnibus innotescent sua, et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quae in Evangelio *locutio* dicitur, tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis judicabuntur, quia dicitur Rom. 2: *Qui in lege peccaverunt, per legem judicabuntur:* unde quodam speciali modo dicetur aliquid his, qui fuerunt fideles, quod non dicetur infidelibus.

AD TERTIUM dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter judex cognoscatur; quod quidem subito fieri poterit: sed locutio, quae tempore mensuratur, requireret immensam temporis longitudinem, si vocali locutione judicium perageretur.

ARTICULUS III. 381

UTRUM TEMPUS FUTURI JUDICII SIT IGNOTUM.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod tempus futuri judicii non sit ignotum: sicut enim sancti Patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum: sed sancti Patres sciverunt tempus primi adventus, sicut patet per numerum hebdomadarum, qui describitur Dan. 9.; unde et reprehenduntur Judaei, quod tempus adventus Christi non cognoverint, ut patet Luc. 12.: *Hypocritae, faciem coeli, et terrae nostis probare; hoc autem*

tempus quomodo non probatis? Ergo videtur, quod etiam nobis esse debeat deteminatum tempus secundi adventus, quo Deus ad judicium veniet.

2. PRAETEREA. Per signa devenimus in cognitionem signatorum: sed de futuro judicio multa signa nobis proponuntur in Scriptura, ut patet Matth. 24. et Luc. 21. et Marc. 13.; ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. PRAETEREA. Dicit Apost. 1. Corinth. 10.: *Nos sumus, in quos fines saeculorum devenerunt,* et 1. Joan. 2.: *Filioli, novissima hora est,* etc.; cum ergo jam longum tempus transierit, ex quo dicta haec sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus, quod ultimum judicium sit propinquum.

4. PRAETEREA. Tempus judicii non oportet esse occultum, nisi propter hoc quod quilibet solicitius se ad judicium praeparet, dum determinatum tempus ignorat: sed eadem solicitudo remaneret etiam si certum esset, quia cuique incertum est tempus suae mortis « in quo », sicut dicit Aug. in epist. ad Esychium *(quae est 80. parum a princ.),* « quemcumque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies »; ergo non est necessarium, tempus judicii esse occultum.

SED CONTRA est, quod dicitur Marc. 13.: *De die illo, vel hora nemo scit, nec angeli in coelo, nec Filius, nisi Pater:* dicitur autem Filius nescire, inquantum nos scire non facit.

Praeterea. 1. Thessal. 5.: *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet;* ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi judicii sit omnino incertus.

RESPONDEO dicendum, quod Deus per scientiam suam est causa rerum: utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sint causae, et quibusdam etiam cognitionem rerum praebet: sed in utroque aliqua sibi reservat; operatur enim quaedam, in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quaedam, quae a nulla pura creatura cognoscuntur: haec autem nulla alia magis esse debent, quam illa quae soli divinae subjacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies judicii; non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam esse incepit immediate a Deo: unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur; et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare Act. 1.: *Non est,* inquit, *vestrum nosse tempora, vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate,* quasi diceret: « Quae soli potestati ejus reservata sunt ».

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isa. 45.: *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israël salvator;* et ideo ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus praedeterminare: sed in secundo adventu veniet manifeste, ut dicitur in Psal. 49.: *Deus manifeste veniet,* etc.: et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit; et propter hoc non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut dicit Augustin. in epist. de die judicii ad Esychium *(quae est 80. aliquant. ante med.),* « signa, quae in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quaedam eorum pertinent ad tempus Jerusalem destructionis, quae jam praeteriit; quaedam vero, et plura pertinent ad adventum, quo quotidie venit in Ecclesiam, eam visitans spiritualiter, prout nos inhabitat per fidem, et amorem »; nec illa quae in Evangeliis, vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere, ut determinate tempus judicii

possit agnosci; quia illa pericula, quae praenuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivae Ecclesiae fuerunt, quandoque intensius, quandoque remissius: unde et ipsi dies apostolorum dicti sunt novissimi dies, ut patet Act. 2., ubi Petrus exponit illud verbum Joël. 2.: *Erit in novissimis diebus,* etc. pro tempore illo; et tamen ex illo tempore jam tempus plurimum transivit; et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt: unde non potest determinari, quantum tempus sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut August. in eodem libro *(seu epist. cit. a med.)* dicit. Sed etsi credantur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non potest tamen determinari, quae sit illa quantitas periculorum, quae immediate diem judicii praecedet, vel Antichristi adventum, cum etiam circa tempora primitivae Ecclesiae fuerint persecutiones aliquae adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod ab aliquibus tunc vicinus expectaretur, vel imminens Antichristi adventus; sicut dicitur in Ecclesiastica historia *(Euseb. lib. 6. cap. 6.)*, et in lib. Hieronym. de Viris Illustribus *(cap.: Judas de septuaginta, etc.)*.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, *novissima hora est,* vel ex similibus locutionibus, quae in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri: non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas; quae quanto temporis spatio duret, non est definitum, cum etiam nec senio, quod est ultima aetas hominis, sit aliquis certus terminus definitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates, vel plus, ut dicit Augustin. in lib. 83. QQ. *(q. 58. a med.)*; unde etiam Apost. 2. ad Thessal. 2. excludit falsum intellectum, quem quidam ex suis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

Ad quartum dicendum, quod etiam supposita mortis incertitudine, *dupliciter* ad vigilantiam valet incertitudo judicii: *primo* quantum ad hoc quod ignoratur, utrum etiam tantum differatur, quantum est hominis vita; ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat: *secundo* quantum ad hoc quod homo non gerit solum solicitudinem de persona sua, sed de familia, vel civitate, vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam. Et tamen oportet, unumquodque horum hoc modo disponi, ut dies Domini non inveniat imparatos.

ARTICULUS IV. 382

UTRUM JUDICIUM FIET IN VALLE JOSAPHAT.

(4. Dist. 48. q. 1. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod judicium non fiet in valle Josaphat, aut in loco circumstante, quia ad minus oportet omnes judicandos in terra stare, eos autem tantum elevari in nubibus, quorum erit judicare: sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum; ergo non potest esse, quod circa vallem illam sit futurum judicium.

2. Praeterea. Christo in humanitate datum est judicium, ut juste judicet, quia injuste judicatus est in praetorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgotha suscepit; ergo loca illa magis debent ad judicium determinari.

3. Praeterea. Nubes fiunt ex resolutione vaporum: sed tunc nulla erit evaporatio, vel resolutio; ergo non poterit esse, quod *justi in nubibus obviam Christo in aëra rapiantur*; et sic oportebit et bonos, et malos esse in terra: et ita multo amplior locus requiretur, quam sit vallis ista.

Sed contra est, quod dicitur Joël. 3.: *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.*

Praeterea. Act. 1. dicitur: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in coelum, ita veniet:* sed ipse ascendit in coelum de monte Oliveti, qui praeeminet valli Josaphat; ergo et circa loca illa ad judicandum veniet.

Respondeo dicendum, quod qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri: tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit, et qui ascendit.

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest: sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum; dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aëre praeeminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus per hoc quod judicatus est injuste, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in forma infirmitatis, in qua injuste judicatus est, sed in forma gloriosa, in qua ad Patrem ascendit: unde locus ascensionis magis competit judicio, quam locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut dicunt quidam, quaedam densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum, et non aliquae evaporationes ex terra, et aqua. Vel potest dici, quod nubes illae generabuntur divina virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium, et ascensionem, ut qui ascendit in nube, ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium indicat misericordiam judicantis.

QUAESTIO LXXXIX.

DE JUDICANTIBUS, ET JUDICATIS IN JUDICIO GENERALI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de judicantibus, et judicatis in judicio generali.

Circa quod quaeruntur octo.

Primo. Utrum aliqui homines judicaturi sint cum Christo.
Secundo. Utrum voluntariae paupertati correspondeat judiciaria potestas.
Tertio. Utrum etiam angeli sint judicaturi.
Quarto. Utrum daemones exequentur sententiam judicis in damnatos.
Quinto. Utrum omnes homines in judicio comparebunt.
Sexto. Utrum aliqui boni judicandi sint.
Septimo. Utrum aliqui mali.
Octavo. Utrum etiam angeli sint judicandi.

ARTICULUS I. 383

UTRUM ALIQUI HOMINES JUDICABUNT CUM CHRISTO.

(S. Thom. 4. Dist. 47. q. 1. art. 2. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod nulli homines judicabunt cum Christo, Joan. 5.: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium,* etc.: sed honorificentia talis non debetur alicui, nisi Christo; ergo, etc.

2. PRAETEREA. Quicumque judicat, habet auctoritatem super illud quod judicat: sed ea, de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita, et demerita humana, soli divinae auctoritati subsunt; ergo nulli competit de his judicare.

3. PRAETEREA. Judicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabilius aestimatur: sed hoc quod cordibus hominum omnium notificentur merita, et demerita, quod est quasi accusatio, vel commendatio, vel retributio poenae, et praemii, quod est quasi sententiae prolatio, sola divina virtute fiet; ergo nulli alii judicabunt, nisi Christus, qui est Deus.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 19.: *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israël;* ergo, etc.

Praeterea. Isa. 3.: *Dominus ad judicium veniet cum senibus populi sui;* ergo videtur, quod etiam alii judicabunt cum Christo.

RESPONDEO dicendum, quod judicare *multipliciter* dicitur: *uno modo* quasi causaliter; ut dicatur illud judicare, unde apparet aliquis judicandus; et secundum hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. 12.: *Viri Ninivitae surgent in judicio,* etc.; sed sic judicare in judicio communiter et bonorum, et malorum est: *alio modo* dicitur judicare, quasi interpretative; interpretamur enim aliquem facere, qui facienti consentit; unde illi qui consentient Christo judici, ejus sententiam approbando, judicare dicentur: et sic judicare erit omnium electorum; unde dicitur Sap. 3.: *Judicabunt justi nationes: tertio modo* dicitur aliquis judicare quasi assessorie, et per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, inquantum sedet in loco eminenti, sicut judex; et sic assessores dicuntur judicare: et secundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur Matth. 19. judicabunt, scilicet per honorabilem assessionem, quia superiores caeteris apparebunt in judicio, obviantes Christo in aëra. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur *(Matth. 19.): Sedebitis judicantes;* videtur enim judicium consessioni superaddere. Et ideo est *quartus* modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum in eis continentur decreta divinae justitiae, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber, in quo continetur lex, judicare dicatur: unde Apocal. 20.: *Judicium sedit, et libri aperti sunt;* et per hunc modum hanc judicationem Richardus de Sancto Vict. exponit *(in tract. de Judiciar. Potest. circa med.),* unde dicit: « Qui divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt, quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt »; et infra: « Quid vero sunt judicantium corda, divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quaedam canonum decreta? » Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideo,

proprie loquendo, judicare dicitur, qui sententiam loquendo in alterum fert; sed hoc *dupliciter* contingit: *uno modo* ex propria auctoritate; et hoc est illius, qui habet dominium in alios, et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur; unde ejus est in eos jus ferre: et sic judicare est solius Dei: *alio modo* judicare est sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare: et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae, ut sciant quid juste pro meritis eis debeatur, ut sic ipsa revelatio justitiae dicatur judicium: unde dicit Richardus de Sancto Victore *(loc. cit.)*: « Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his, quae ad judicium pertinent, revelare ».

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo convenit.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, aliquos sanctorum aliis quaedam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, sicut inferiores superioribus loquuntur.

ARTICULUS II. 384

UTRUM JUDICIARIA POTESTAS CORRESPONDEAT VOLUNTARIAE PAUPERTATI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod judiciaria potestas non correspondeat voluntariae paupertati: haec enim solum duodecim apostolis est promissa, Matth. 19.: *Sedebitis super sedes duodecim judicantes,* etc.; cum ergo non omnes voluntarie pauperes sint apostoli, videtur quod non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Praeterea. Majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore, quam de exterioribus rebus: sed martyres, et etiam virgines offerunt de proprio corpore sacrificium Deo; voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus; ergo sublimitas judiciariae potestatis magis respondet martyribus, et virginibus, quam vuluntarie pauperibus.

3. Praeterea. Joan. 5.: *Est qui accusat vos, Moyses, in quo speratis vos,* Gloss. *(interl.),* « quia voci ejus non creditis »; et Joan. 12: *Sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die;* ergo ex hoc quod aliquis proponit legem, vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod judicet contemnentes: sed hoc est doctorum; ergo doctoribus magis competit, quam voluntarie pauperibus.

4. Praeterea. Christus ex hoc quod injuste judicatus est, inquantum homo, meruit ut sit judex omnium in humana natura, Joan. 5.: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est:* sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injuste judicantur; ergo judiciaria potestas magis competit eis, quam pauperibus.

5. Praeterea. Superior non judicatur ab inferiori: sed multi licite divitiis utentes erunt majoris meriti multis voluntarie pauperibus; ergo voluntarie pauperes non judicabunt, ubi illi judicabuntur.

Sed contra. Job 36.: *Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit;* ergo pauperum est judicare.

Praeterea. Matth. 19. super illud: *Vos qui reliquistis omnia,* etc., dicit Gloss. *(ord.):* « Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Deum, hi judices erunt; qui licita habentes recte usi sunt, judicabuntur »; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod paupertati debetur judiciaria potestas specialiter propter *tria: primo* ratione congruitatis, quia voluntaria paupertas est eorum, qui omnibus quae mundi sunt contemptis, soli Christo inhaerent; et ideo non est in eis aliquid, quod eorum judicium a justitia deflectat; unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiae prae omnibus diligentes: *secundo* per modum meriti, quia humilitati respondet exaltatio pro merito; inter omnia autem, quae hominem in hoc mundo despectum faciunt, praecipuum est paupertas; unde et pauperibus excellentia judiciariae potestatis promittitur, ut sic qui propter Christum se humiliat, exaltetur; *tertio,* quia paupertas disponit ad praedictum modum judicandi; ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex dictis patet *(art. praec.),* quia cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiae, quia haec sunt ultimo acquisita: quod autem ultimum in generatione est, primum est in destructione: unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas; et sic paupertati respondet judiciaria potestas, inquantum est prima dispositio ad perfectionem praedictam; et hinc est, quod non quibuscumque pauperibus etiam voluntarie repromittitur potestas praedicta, sed illis, qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut August. dicit 20. de Civit. Dei *(cap. 5. ante med.),* « nec quoniam super duodecim sedes sessuros ait esse, duodecim solos homines cum ipso judicaturos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judae proditoris apostolum Matthiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit »: unde *duodenario numero,* ut ibidem indicat, « significata est universa judicantium multitudo, propter duas partes septenarii, scilicet tria, et quatuor, quae in se ductae faciunt duodenarium »: duodenarius autem est numerus perfectus, propter hoc quod consistit ex duplici senario, qui est numerus perfectus. Vel quoad literam duodecim apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sequacibus promittebat.

Ad secundum dicendum, quod virginitas, et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinae justitiae, sicut paupertas; sicut e contrario exteriores divitiae ex sua solicitudine suffocant verbum Dei, sicut dicitur Luc. 8. Vel dicendum, quod paupertas non sola sufficit ad meritum judiciariae potestatis, sed est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas: unde inter ea quae sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas, et martyrium, et omnia perfectionis opera: non tamen sunt ita principalia, sicut paupertas, quia principium rei est maxima pars ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum, judicabit, causaliter loquendo, quia per comparationem ad verba ab ipso prolata, vel proposita, alii judicabuntur: et ideo non respondet prodrie potestas judiciaria praedicationi, vel doctrinae. Vel dicendum, secundum

quosdam, quod *tria* requiruntur ad potestatem judiciariam: *primo* abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus a sapientiae perceptione: *secundo* requiritur habitus continens divinam justitiam scitam, et observatam: *tertio*, quod illam justitiam alios quis docuerit: et sic doctrina erit perfectio complens meritum judiciariae potestatis.

Ad quartum dicendum, quod Christus in hoc quod injuste judicatus est, seipsum humiliavit: *oblatus est* enim *quia voluit (Isa. 53.)*, et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, quia ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. 2.; et ideo magis debetur judiciaria potestas illis, qui voluntarie se humiliant, bona temporalia abjiciendo, propter quae homines a mundanis honorantur, quam his, qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quod inferior non potest judicare superiorem auctoritate propria; sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in judicibus delegatis: et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale praemium pauperibus detur, ut judicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu praemii essentialis.

ARTICULUS III. 385

UTRUM ANGELI DEBEANT JUDICARE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli debeant judicare, Matth. 25.: *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo:* sed loquitur de adventu ad judicium; ergo videtur, quod angeli etiam judicabunt.

2. Praeterea. Angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent: sed quidam ordo angelorum est ordo Thronorum, quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem: thronus enim est sedes judicis, solium regis, cathedra doctoris; ergo aliqui angeli judicabunt.

3. Praeterea. Sanctis post hanc vitam promittitur angelorum aequalitas Matth. 22.; si ergo homines hanc habebunt potestatem, ut judicent, multo fortius angeli.

Sed contra. Joan. 5.: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est:* sed angeli non communicant in humana natura; ergo nec in judiciaria potestate.

Praeterea. Non est ejusdem judicare, et esse judicis ministrum: sed angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis, ut dicitur Matth. 13.: *Mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala;* ergo angeli non judicabunt.

Respondeo dicendum, quod assessores judicis debent judici esse conformes: judicium autem Filio hominis attribuitur, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit tam bonis, quam malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem: et ideo etiam oportet, ut assessores judicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus bonis, et malis videri: et sic angelis non competit judicare, quamvis angeli etiam aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiae approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex Gloss. *(ord.)* ibid. patet, angeli cum Christo venient, non ut judices, sed « ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines bene, vel male egerunt ».

AD SECUNDUM dicendum, quod nomen Throni attribuitur angelis ratione illius judicii, quod Deus semper exercet, omnia justissime gubernando, cujus judicii angeli sunt quodammodo executores, et promulgatores: sed judicium quod de hominibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

AD TERTIUM dicendum, quod hominibus promittitur angelorum aequalitas, quantum ad praemium essentiale: nihil tamen prohibet, aliquod praemium accidentale exhiberi hominibus, quod angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum, aut martyrum: et similiter potest dici de judiciaria potestate.

ARTICULUS IV. 386

UTRUM DAEMONES EXEQUENTUR SENTENTIAM JUDICIS IN DAMNATOS.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod post diem judicii daemones non exequentur sententiam judicis in damnatos, quia secundum Apostolum 1. Corinth. 15., *tunc evacuabit omnem principatum, potestatem, et virtutem;* ergo cessabit omnis praelatio: sed exequi judicis sententiam, quandam denotat praelationem; ergo daemones post diem judicii non exequentur sententiam judicis.

2. PRAETEREA. Daemones magis peccaverunt, quam homines; ergo non est justum, quod homines per daemones torqueantur.

3. PRAETEREA. Sicut daemones suggerunt hominibus mala, ita angeli boni suggerunt bona: sed praemiare bonos non erit officium bonorum angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediate; ergo nec punire malos erit officium daemonum.

SED CONTRA est, quod homines peccatores se diabolo subdiderunt peccando; ergo justum est, ut ei subjiciantur in poenis, quasi ab eo puniendi.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc tangitur a Magistro in litera *(4. Dist. 47.)* duplex opinio, et utraque videtur Dei justitiae competere; ex hoc enim quod homo peccat, juste daemoni subjicitur, sed daemon injuste ei praeest: opinio ergo illa quae ponit, daemones in futurum post diem judicii hominibus non praeesse in poenis, respicit ordinem divinae justitiae ex parte daemonum punientium; contraria vero opinio respicit ordinem divinae justitiae ex parte hominum punitorum: quae autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen existimo, quod sicut ordo servabitur in salvatis, quo quidam a quibusdam illuminabuntur, et perficientur, eo quod omnes coelestis hierarchiae ordines perpetui erunt, ita servabitur ordo in poenis, ut homines per daemones puniantur, ne totaliter divinus ordo, quo angelos medios inter naturam humanam, et divinam constituit, annulletur. Et ideo sicut hominibus per angelos bonos divinae illuminationes deferuntur, ita etiam daemones sunt executores divinae justitiae in malos: nec ob hoc minuitur aliquid de daemonum poena, quia in hoc etiam quod alios torquent, ipsi torquebuntur; ibidem enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod praelatio illa, quae dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum praelationis, quae est secundum statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et angeli hominibus, et angeli angelis, et angeli daemonibus, et daemones daemonibus, et daemones hominibus: et hoc totum ad perducendum ad finem,

vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem illum pervenerint, non erit praelatio abducens a fine, vel adducens ad finem, sed conservans in fine boni, vel mali.

Ad secundum dicendum, quod quamvis meritum daemonum non requirat, quod hominibus praeferantur, quia injuste sibi homines subjecerunt, tamen hoc requirit ordo naturae ipsorum ad naturam humanam: «bona enim naturalia in eis integra manent», ut Dionys. dicit 4. cap. de Divinis Nominibus *(part. 4. lect. 19.)*.

Ad tertium dicendum, quod angeli boni non sunt causa principalis praemii electis, quia hoc omnes immediate a Deo percipiunt; sed tamen quorumdam accidentalium praemiorum angeli hominibus sunt causa, inquantum per superiores angelos inferiores et angeli, et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum, quae ad substantiam beatitudinis non pertinent: et similiter etiam principalem poenam damnati excipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione Dei; alias autem poenas sensibiles non est inconveniens hominibus per daemones infligi. In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit: unde cum natura angelica sit altior, quam humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturae, et praemii in quibusdam angelis; unde etiam quidam angeli per quosdam homines illuminabuntur: sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiae pervenient ad illam eminentiam, quae debetur naturae daemonum.

ARTICULUS V. 387

UTRUM OMNES HOMINES IN JUDICIO COMPAREBUNT.

(S. Thom. 4. Dist. 47. q. 2. art. 3. q. 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes homines in judicio comparebunt, quia dicitur Matth. 19.: *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israël:* sed non omnes homines pertinent ad illas tribus duodecim; ergo videtur, quod non omnes in judicio comparebunt.

2. Praeterea. Idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. 1.: *Non resurgent impii in judicio:* sed multi sunt tales; ergo videtur, quod non omnes comparebunt.

3. Praeterea. Ad hoc aliquis ad judicium ducitur, ut ejus merita discutiantur: sed quidam sunt, qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam aetatem decedentes; ergo illos in judicio comparere necesse non erit.

Sed contra est, quod dicitur Act. 10. quod *Christus est constitutus a Deo judex vivorum, et mortuorum:* sed sub istis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercunque vivi a mortuis distinguantur; ergo omnes homines in judicio comparebunt.

Praeterea. Apoc. 1. dicitur: *Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus;* haec autem non essent, si non omnes in judicio comparerent; ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod potestas judiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis, quam in passione exhibuit: ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuerit, propter impedimentum in aliquibus inventum: et ideo congruum est, ut omnes homines in judicio congregentur ad viden-

dum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum, et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Aug. 20. de Civ. Dei *(cap. 5. circ. med.)*, « non quia dictum est, *judicantes duodecim tribus Israël*, tribus Levi, quae tertiadecima est, judicanda non erit, aut solum illum populum, non etiam gentes caeteras judicabunt »: ideo autem per duodecim tribus omnes aliae gentes significatae sunt, quia in sortem duodecim tribuum per Christum sunt vocatae.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Non resurgent impii in judicio*, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicent: si autem impii dicantur infideles, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicentur, quia *jam judicati sunt (Joan. 3.)*; sed omnes resurgent, ut in judicio compareant ad gloriam judicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam aetatem decedentes in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

ARTICULUS VI. 388

UTRUM BONI IN JUDICIO JUDICABUNTUR.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod nulli boni in judicio judicabuntur, quia Joan. 3.: *Qui credit in eum, non judicatur*: sed omnes boni crediderunt in eum; non ergo judicabuntur.

2. Praeterea. Illi non sunt beati, quibus est incerta sua beatitudo; ex quo Aug. *(lib. 11. sup. Gen. ad lit. cap. 17.)* probat daemones nunquam fuisse beatos: sed sancti homines nunc sunt beati; ergo certi sunt de sua beatitudine: sed quod certum est, non adducitur ad judicium; ergo boni non judicabuntur.

3. Praeterea. Timor beatitudini repugnat: sed extremum judicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt judicandi; unde etiam super illud Job 40.: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli*, etc., dicit Gregor. *(lib. 34. Moral. cap. 7. sub. fin.)*: « Consideremus, quomodo tunc iniquorum conscientia concutietur, quando etiam justorum vita turbatur »; ergo beati non judicabuntur.

Sed contra. Videtur, quod omnes boni judicabuntur, quia dicitur 2. Corinth. 5.: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum*: sed nihil est aliud judicari; ergo omnes etiam boni judicabuntur.

Praeterea. Universalis omnia comprehendit: sed illud judicium dicitur universale; ergo omnes judicabuntur.

Respondeo dicendum, quod ad judicium *duo* pertinent, scilicet *discussio* meritorum, et *retributio* praemiorum: quantum ergo ad retributionem praemiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia praemium merito respondens: sed discussio meritorum non fit, nisi ubi est quaedam meritorum commixtio bonorum cum malis; qui autem aedificant supra fundamentum fidei *aurum et argentum, et lapides pretiosos (1. Cor. 3.)*, divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet, sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis, solicite cogitant solum

quae Dei sunt: et ideo salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi vero qui aedificant super fidei fundamentum *ligna, foenum, stipulam,* qui adhuc scilicet amant saecularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo praeponant, sed studeant peccata eleemosynis redimere, habent quandam commixtionem bonorum meritorum cum malis; et ideo discussio meritorum in eis locum habet: unde tales quantum ad hoc judicabuntur, et tamen salvabuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia punitio est effectus justitiae, praemiatio autem misericordiae, ideo magis judicio, quod est actus justitiae, antonomastice punitio attribuitur; ut interdum judicium pro ipsa condemnatione accipiatur: et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Gloss. *(ord. sup. illud: Ut judicet mundum)* ibidem patet.

AD SECUNDUM dicendum, quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendum certitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum judicandorum, sed ut praeeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste, et sic Dei justitia comprobetur.

AD TERTIUM dicendum, quod Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus; unde supra praemiserat: « Hi qui in corporibus reperiri poterunt, quamvis jam fortes, atque perfecti, adhuc tamen, quia in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti »; unde patet, quod terror ille referendus est ad tempus immediate judicium praecedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem, quae sunt AD OPPOSITUM, procedunt de judicio quantum ad retributionem praemiorum.

ARTICULUS VII. 389

UTRUM MALI JUDICABUNTUR.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod nulli mali judicabuntur; sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt: sed propter damnationis certitudinem dicitur Joan. 3.: *Qui non credit, jam judicatus est;* ergo eadem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

2. PRAETEREA. Vox judicis est valde terribilis eis, qui per judicium condemnantur: sed, sicut in litera *(4. Dist. 47.)* ex verbis Greg. *(lib. 26. Moral. cap. 20. inter princ. et med.)* habetur, « ad infideles locutio judicis non fiet »; si ergo fieret ad fideles damnandos, ipsi infideles de sua infidelitate commodum reportarent, quod est absurdum.

SED CONTRA. Videtur, quod omnes mali sint judicandi, quia omnibus malis infligetur poena secundum quantitatem culpae: sed hoc sine definitione judicii esse non potest; ergo omnes mali judicabuntur.

RESPONDEO dicendum, quod judicium, quod est poenarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem, quod est discussio meritorum, solum fidelibus, quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent: unde non est in eis aliqua permixtio bonorum operum, vel meritorum ad mala, quae discussionem requirat. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent; qui quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo

in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, judicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non feretur: sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum discussione exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis, qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione, quia tamen aliqua, quae pertinent ad bene merendum, habent annexa, oportet ad manifestationem divinae justitiae, ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur, eos juste a sanctorum civitate excludi, cujus esse cives numero exterius videbantur.

Ad secundum dicendum, quod allocutio illa specialiter intellecta secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quia in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quae in infidelibus inveniri non possunt; quia *sine fide impossibile est Deo placere,* Hebr. 11.: sed sententia condemnationis, quae in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

ARTICULUS VIII. 390

UTRUM ANGELI IN FUTURO JUDICIO JUDICABUNTUR.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod angeli in futuro judicio judicabuntur, quia dicitur 1. Corinth. 6.: *Nescitis, quoniam angelos judicabimus?* Sed hoc non potest referri ad statum praesentis temporis; ergo referri debet ad futurum judicium.

2. Praeterea. Job 40. dicitur de Behemot, seu Leviathan, per quem diabolus intelligitur: *Cunctis videntibus praecipitabitur,* et Marc. 1. exclamavit daemon ad Christum: *Cur venisti ante tempus perdere nos?* et Glossa *(ordin. Bedae)* dicit ibidem, quod « daemones in terra Dominum cernentes, se continuo judicandos esse credebant »; ergo videtur, quod eis finale judicium reservetur.

3. Praeterea. 2. Petr. 2. dicitur: *Deus angelis peccantibus non pepercit; sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari;* ergo videtur, quod angeli judicabuntur.

Sed contra. *Deus non judicabit bis in idipsum (Nahum 1. vers. 9. secundum vers. LXX.):* sed mali angeli jam judicati sunt; unde dicitur Joan. 16.: *Princeps hujus mundi jam judicatus est;* ergo in futuro angeli non judicabuntur.

Praeterea. Perfectior est bonitas, vel malitia angelorum quam aliquorum hominum in statu viae: sed quidam homines boni, et mali non judicantur, ut dicitur in litera *(4. Dist. 47.);* ergo nec angeli boni, vel mali judicabuntur.

Respondeo dicendum, quod judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis angelis, neque in malis, quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda *duplex* retributio: *una* respondens propriis meritis angelorum; et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam in beatitudine sublimati sunt, quidam vero in miseria demersi: *alia* retributio est, quae respondet meritis bonis, vel malis per angelos procuratis; et haec retributio in futuro judicio fiet, quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum, quos ad meritum induxerunt; et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt

incitati: unde, directe loquendo, judicium neque ex parte judicantium, neque ex parte judicandorum, erit angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli est intelligendum de judicio comparationis, quia quidam homines quibusdam angelis superiores invenientur.

AD SECUNDUM dicendum, quod ipsi daemones cunctis videntibus tunc praecipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem detrudentur, ut jam non sit eis liberum egredi extra; quia hoc eis non concedebatur, nisi secundum quod ordinabantur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum est AD TERTIUM.

QUAESTIO XC.

DE FORMA JUDICIS VENIENTIS AD JUDICIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de forma judicis venientis ad judicium.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus.
Secundo. Utrum apparebit in forma humanitatis gloriosa.
Tertio. Utrum divinitas possit sine gaudio videri.

ARTICULUS I. 391

UTRUM CHRISTUS IN FORMA HUMANITATIS SIT JUDICATURUS.

(S. Thom. 4. Dist. 48. q. 1. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod Christus in forma humanitatis non sit judicaturus; judicium enim auctoritatem requirit in judicante: sed auctoritas super vivos, et mortuos est in Christo, secundum quod est Deus: sic enim est et Dominus, et creator omnium; ergo in forma divinitatis judicabit.

2. PRAETEREA. In judice requiritur potestas invincibilis; unde Eccli. 7.: *Noli quaerere fieri judex, nisi valeas virtute disrumpere iniquitates:* sed virtus invincibilis convenit Christo, secundum quod est Deus; ergo in forma divinitatis judicabit.

3. PRAETEREA. Joan. 5. dicitur: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem:* sed honor aequalis Patri non datur Filio secundum humanam naturam; ergo non judicabit secundum formam humanam.

4. PRAETEREA. Dan. 7. dicitur: *Aspiciebam, donec throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit:* throni autem judiciariam potestatem designant: antiquitas autem de Deo dicitur ratione aeternitatis, ut Dionys. dicit in lib. de Div. Nom.

(cap. 10. ante med. lect. 2.); ergo judicare convenit Filio, prout est aeternus; ergo non secundum quod est homo.

5. Praeterea. August. dicit *(tract. 19. in Joan. aliquant. a med.)*, et habetur in litera *(4. Dist. 48.)*, quod « per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio, per Verbum factum in carne Filium hominis fit resurrectio corporum »: sed judicium illud finale pertinet magis ad animam, quam ad carnem; ergo magis convenit judicare Christo, secundum quod est Deus, quam secundum quod est homo.

Sed contra. Joan. 5. dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.*

Praeterea. Job 36.: *Causa tua, quasi impii judicata est,* Gloss. « a Pilato »; ideo *judicium, causamque recipies,* Gloss.: « ut juste judices »: sed Christus secundum humanam naturam est judicatus a Pilato; ergo secundum humanam naturam judicabit.

Praeterea. Ejus est judicare, cujus est legem condere: sed Christus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit; ergo secundum eamdem naturam judicabit.

Respondeo dicendum, quod judicium aliquod dominium in judicante requirit; unde Rom. 14.: *Tu quis es, qui judicas alienum servum?* Et ideo secundum hoc Christo competit judicare, secundum quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium: ipse autem est noster Dominus, non solum ratione creationis, quia *Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos (Psal. 99.)*, sed etiam ratione redemptionis; quod ei competit secundum humanam naturam: unde Rom. 14.: *In hoc Christus mortuus est, et resurrexit, ut et vivorum, et mortuorum dominetur.* Ad praemium autem vitae aeternae consequendum, nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturae creatae supervenit ex peccato primi parentis: unde cum finale judicium ad hoc ordinetur, ut aliqui admittantur ad regnum, et aliqui excludantur a regno, conveniens est, ut ipse Christus secundum humanam naturam, cujus redemptionis beneficio homo ad regnum admittitur, illi judicio praesideat; et hoc est quod dicitur Act. 10. quod *ipse constitutus est a Deo judex vivorum, et mortuorum.* Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam, secundum quod tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur Coloss. 1.: *Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quae in coelis, sive quae sunt in terris;* ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et potestatem judiciariam, Matth. ult.: *Data est mihi omnis potestas in coelo, et in terra.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturae ex jure creationis: sed in ipso secundum humanam naturam est auctoritas dominii, quam promeruit per passionem: et est quasi auctoritas secundaria, et acquisita; sed prima est naturalis, et aeterna.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus, secundum quod homo, non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanae speciei, tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura invincibilem habet potestatem, secundum quod omnia sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur 1. Corinth. 15. et Hebr. 2.; et ideo judicabit quidem in humana natura, sed ex divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum, quod Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset: et ideo ex hoc ipso quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur, quod ipse est Deus; et ita aequaliter honorandus cum Patre, non inquantum homo, sed inquantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste totus exprimitur ordo judiciariae potestatis; quae quidem, sicut in prima origine, est in ipso Deo, et specialius in Patre, qui est fons totius deitatis: et ideo praemittitur primo, quod *Antiquus dierum sedit:* sed a Patre judiciaria potestas traducta est in Filium, non solum ab aeterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua eam meruit: et ideo subjungitur in visione praedicta: *Ecce cum nubibus coeli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum dierum pervenit, et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum.*

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quandam, ut scilicet reducat effectus, quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles: et quia secundum animam sumus ad imaginem, et similitudinem Dei, secundum autem carnem sumus ejusdem speciei cum homine Christo, ideo ea, quae in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quae vero in carne fecit, vel facturus est, attribuit ejus carni; quamvis caro ejus, inquantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus *(lib. 3. Orthod. Fid. cap. 15. a med.),* habeat etiam effectum in animabus nostris, secundum illud quod dicitur Hebr. 9. quod *sanguis ejus emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis:* et sic etiam *Verbum caro factum* est causa resurrectionis animarum: unde etiam secundum naturam humanam convenienter est judex non solum corporalium, sed etiam spiritualium bonorum.

ARTICULUS II. 392

UTRUM CHRISTUS IN JUDICIO APPAREBIT IN FORMA HUMANITATIS GLORIOSA.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa, quia super illud Joan. 19.: *Videbunt in quem transfixerunt,* dicit Gloss. *(interl. Aug. tract. 120. in Joan. a med.):* « Quia in ea carne venturus est, in qua crucifixus est »: sed crucifixus est in forma infirma; ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Praeterea. Matth. 24. dicitur, quod *apparebit signum Filii hominis in coelo,* idest « signum crucis », ut Chrysost. dicit *(hom. 77. in Matth. circ. med.),* videlicet quod « veniet in judicio Christus non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens »; ergo videtur, quod non apparebit in forma gloriosa.

3. Praeterea. Secundum hanc formam Christus in judicio apparebit, quae ab omnibus conspici possit: sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus bonis, et malis, quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem gloriosi corporis; ergo non apparebit in forma gloriosa

4. Praeterea. Illud quod promittitur justis in praemium, non conceditur injustis: sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in praemium, Joan. 10.: *Ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet,* idest « refectionem in divinitate, et

humanitate », ut Augustinus exponit *(lib. de Spiritu, et Anima, cap. 9. in med.)*. et Isa. 33.: *Regem in decore suo videbunt;* ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. PRAETEREA. Secundum illam formam Christus judicabit, in qua judicatus est; unde super illud Joan. 5. *Sic et Filius, quos vult, vivificat,* dicit Glossa *(ordin. August. tract. 19. in Joan. aliquant. a princip.)*: « In qua forma injuste judicatus est, juste judicabit, ut possit ab impiis videri »: sed judicatus est in forma infirmitatis; ergo et in eadem in judicio apparebit.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 21.: *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna, et majestate:* majestas autem, et potestas ad gloriam pertinent; ergo in forma gloriosa apparebit.

Praeterea. Ille qui judicat, debet eminere illis qui judicantur: sed electi, qui judicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt; ergo multo fortius judex in forma gloriosa apparebit.

Praeterea. Sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est auctoritatis, et gloriae· sed in primo adventu, quo Christus venit ad hoc ut judicaretur, in forma infirmitatis apparuit; ergo in secundo adventu, in quo veniet ad hoc quod judicet, apparebit in forma gloriosa.

RESPONDEO dicendum, quod Christus dicitur *Dei, et hominum mediator (1. Tim. 2.)*, inquantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quae sunt Patris, hominibus communicat; secundum quod dicitur Joan. 17.: *Claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis:* secundum hoc autem utrumque convenit ei, quod cum utroque communicat extremorum; inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; inquantum vero cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit, ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostrae infirmitatis apparuit; quia vero in secundo adventu ad hoc veniet, ut justitiam Patris in homines exequatur, demonstrare gloriam debebit, quae inest ei ex communicatione ad Patrem: et ideo in forma gloriosa apparebit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

AD SECUNDUM dicendum, quod signum crucis apparebit in judicio, non ad indicium tunc existentis infirmitatis, sed praeteritae; ut per hoc justior condemnatio eorum appareat, qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum praecipue qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem, quae in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis, qua Christus per passionem, et infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter eam oculis ingerens, ac si tunc eam pateretur, sed ex his quae apparebunt, scilicet indiciis praeteritae passionis, homines in recogitationem praeteritae mortis adducet.

AD TERTIUM dicendum, quod corpus gloriosum habet in potestate sua, ut se demonstret, vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex his quae dicta sunt *(q. 85. art. 2. ad 3.)*: et ideo in forma gloriosa Christus ab omnibus poterit videri.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut amici gloria est delectabilis, ita gloria et potestas ejus, qui odio habetur, maxime contristat: et ideo sicut visio gloriae humanitatis Christi erit justis in praemium, ita inimicis Christi erit in supplicium: unde Isa. 26.: *Videant, et confundantur zelantes populi; et ignis,* idest invidia, *hostes tuos devoret.*

AD QUINTUM dicendum, quod forma accipitur ibi pro natura humana, in qua judicatus est, et etiam judicabit; non autem pro qualitate naturae, quae non erit eadem in judicante, scilicet infirma, quae in judicato fuit.

ARTICULUS III. 393

UTRUM DIVINITAS A MALIS SINE GAUDIO VIDERI POSSIT.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod divinitas a malis sine gaudio videri possit: constat enim, quod impii manifestissime cognoscent Christum esse Deum: ergo divinitatem ejus videbunt, et tamen de visione Christi non gaudebunt; ergo sine guadio videri poterit.

2. PRAETEREA. Voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi, quam ejus divinitati: sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in poenam, ut dictum est *(art. praec. ad 4.)*; ergo multo fortius si divinitatem ejus viderent, magis contristarentur, quam gauderent.

3. PRAETEREA. Ea quae sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quae sunt in intellectu; unde August. dicit *(conc. 8. in Psal. 118. ad fin.)*: « Praecedit intellectus, et sequitur tardus, aut nullus affectus »: sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum; ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

4. PRAETEREA. « Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum recepti »: sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur; ergo quamvis in se divinitas sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. PRAETEREA. Sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile: sed ita est in sensibus, quod « palato non sano poena est panis, qui sano est suavis », ut dicit Aug. *(lib. 7. Confess. cap. 16.)*, et similiter accidit in aliis sensibus; ergo cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatae magis afferet eis poenam, quam gaudium.

SED CONTRA est, quod dicitur Joan. 17.: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum:* ex quo patet, quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit: sed de ratione beatitudinis est gaudium; ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

Praeterea. Ipsa essentia divinitatis est essentia veritatis: sed unicuique est delectabile videre verum; unde « omnes homines naturaliter scire desiderant », ut dicitur in principio Metaphysic.; ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

Praeterea. Si aliqua visio non semper est delectabilis, contingit eam quandoque esse tristabilem: sed visio intellectiva nunquam est contristabilis, quia « delectationi, quae est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia », ut dicit Philos. *(lib. 1. Top. cap. 13. parum a princ.)*; cum ergo divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quod divinitas sine gaudio videri non possit.

RESPONDEO dicendum, quod in quolibet appetibili, vel delectabili, *duo* possunt considerari, scilicet *id* quod appetitur, vel quod est delectabile, et *id* quod est ratio appetibilitatis, vel delectabilitatis in ipso; sicut autem, secundum Boëtium in lib. de Hebdom. *(parum a princ.)*, « id quod est, potest habere aliquid, praeterquam quod ipsum est; ipsum vero esse nihil aliud praeter se

habet admixtum », ita id quod est appetibile, vel delectabile, potest habere aliquid aliud admixtum, unde non sit delectabile, vel appetibile: sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabile, vel appetibile. Res autem quae sunt delectabiles per participationem bonitatis, quae est ratio appetibilitatis, et delectabilitatis, possunt apprehensae non delectare; sed id quod per essentiam suam est bonum, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet: unde cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod divinitatem ejus videant, sed propter manifestissima divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum, quod divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis odio habere potest ipsam bonitatem: sed quantum ad aliquos divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, inquantum scilicet aliquid agit, vel praecipit, quod est contrarium voluntati; et ideo visio divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quando id quod apprehenditur per intellectum praecedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturae; unde potest in eis esse aliquid, quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus: unde non oportet, quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quae est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem: omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit: et ita tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum, quod natum est delectare; et propter hoc delectatio impeditur: sed indispositio, quae est in damnatis, non tollit naturalem proportionem, qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat; et ideo non est simile.

QUAESTIO XCI.

DE QUALITATE MUNDI POST JUDICIUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consequenter agendum est de qualitate mundi, et resurgentium post judicium; ubi triplex consideratio occurrit: *prima* de statu, et qualitate mundi: *secunda* de statu beatorum: *tertia* de statu malorum.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo. Utrum innovatio mundi sit futura.

Secundo. Utrum motus corporum coelestium cessabit.

Tertio. Utrum corpora coelestia tunc magis fulgebunt.
Quarto. Utrum elementa majorem claritatem recipient.
Quinto. Utrum animalia, et plantae remanebunt.

ARTICULUS I. 394

UTRUM MUNDUS INNOVABITUR.

(S. Thom. 4. Dist. 48. q. 2. art. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod mundus nunquam innovabitur: nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem, Eccle. 1.: *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est:* sed mundus nunquam aliam dispositionem habuit, quam nunc habet quantum ad partes essentiales, et genera, et species; ergo nunquam innovabitur.

2. Praeterea. Innovatio alteratio quaedam est: sed impossibile est universum alterari, quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere; ergo non potest esse, quod mundus innovetur.

3. Praeterea. Genes. 2. dicitur, quod *Deus die septimo requievit ab omni opere, quod patrarat;* et exponunt sancti, quod « requievit a novis creaturis condendis »: sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus, quam iste, quem nunc naturali ordine tenent; ergo nunquam alium habebunt.

4. Praeterea. Ista rerum dispositio, quae nunc inest rebus, naturalis est. si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis: sed illud quod est innaturale, et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet in 1. de Coelo et Mundo *(tex. 15.);* ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipso removebitur: et ita erit ponere circulationem quandam in mundo, sicut Empedocles, et Origenes *(lib. 2. Periarch. cap. 3.)* posuerunt; ut post hunc mundum sit alius mundus iterum, et post illum iterum alius.

5. Praeterea. Novitas gloriae in praemium rationali creaturae datur. sed ubi non est meritum, ibi non potest esse praemium; cum ergo creaturae insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra est, quod habetur Isa. 65.: *Ecce ego creo novos coelos, et terram novam; et non erunt in memoria priora;* et Apoc. 21.: *Vidi coelum novum, et terram novam: primum enim coelum, et prima terra abiit.*

Praeterea. Habitatio debet habitatori congruere: sed mundus factus est, ut sit habitatio hominis; ergo debet homini congruere; sed homo innovabitur; ergo similiter et mundus.

Praeterea. *Omne animal diligit simile sibi,* Eccli. 13., ex quo patet, quod similitudo est ratio amoris: sed homo habet aliquam similitudinem cum universo, unde et minor mundus dicitur; ergo homo universum mundum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit: et ita ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Respondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde et omnia dicuntur ei subjecta: serviunt autem homini *dupliciter: uno modo* ad sustentationem corporalis vitae, *alio modo* ad profectum cognitionis divinae, inquantum homo *per ea, quae sunt facta, invisibilia*

Dei conspicit, ut dicitur Rom. 1. *Primo* ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat: *secundo* etiam ministerio non indigebit homo, quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam: sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit: et ideo ut ei etiam solatium sibi congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit, ut etiam alia corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant, quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innovatio: unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturali; quod patet ex hoc quod subditur: *Nihil sub sole novum:* cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quae solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; quae consistit in hoc, quod illa quae priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur in fine lib. 1. de Generatione: eo vera quae ad statum gloriae pertinent, soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de alteratione naturali, quae habet agens naturale, quod ex necessitate naturae agit: non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio, et alio modo se habeat. Sed ea quae divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis: unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc haec, nunc illa dispositio ab ipso in universo existere; et sic ista innovatio non reducetur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est, quod prius non praecesserit in aliqua similitudine, secundum genus, vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali: dico ergo, quod novitas mundi futura praecessit in operibus sex dierum, in quadam remota similitudine, scilicet in gloria, et in gratia angelorum: praecessit etiam in potentia obedientiae, quae tunc creaturae est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam; sed erit supra naturam (sicut gratia, et gloria sunt supra animae naturam); et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo, homo tamen meruit, ut illa gloria toti universo conferretur, inquantum hoc cedit in augmentum gloriae hominis; sicut aliquis homo meretur, ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo meretur.

ARTICULUS II. 395

UTRUM MOTUS CORPORUM COELESTIUM CESSABIT.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod motus corporum coelestium in illa mundi innovatione non cessabit, quia Genes. 8. dicitur: *Cunctis diebus terrae frigus, et aestus, aestas, et hyems, nox, et dies non requiescent:* sed nox, et dies, aestas, et hyems efficiuntur per motum solis; ergo nunquam motus solis cessabit.

2. PRAETEREA. Jerem. 31. dicitur: *Haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae, et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare, et sonant fluctus ejus: Si defecerint leges istae coram me, tunc et semen Israël deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus:* sed semen Israël nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit; ergo leges diei, et noctis, et fluctuum maris, quae ex motu coeli causantur, in perpetuum erunt; ergo motus coeli nunquam cessabit.

3. PRAETEREA. Substantia corporum coelestium semper erit: sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud, propter quod est factum: corpora autem coelestia ad hoc sunt facta, *ut dividant diem, et noctem, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos (Gen. 1.),* quod non possunt facere nisi per motum; ergo motus eorum semper manebit; alias frustra illa corpora remanerent.

4. PRAETEREA. In illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur; ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sui perfectione: sed motus est de perfectione corporis coelestis, quia, ut dicitur in 2. de Coelo, et Mundo *(tex. 65. et 66.),* « illa corpora participant divinam bonitatem per motum »; ergo motus coeli non cessabit.

5. PRAETEREA. Sol successive illuminat diversas partes mundi, secundum quod circulariter movetur: si ergo motus circularis coeli cesset, sequitur quod in aliqua superficie terrae erit perpetua obscuritas; quod non convenit illi novitati.

6. PRAETEREA. Si motus cessaret, hoc non esset, nisi inquantum motus aliquam imperfectionem in coelo ponit, utpote lassitudinis, vel laboris; quod non potest esse, cum motus ille sit naturalis, et coelestia corpora sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in 2. de Coelo, et Mundo *(tex. 3. et 4.);* ergo motus coeli nunquam cessabit.

7. PRAETEREA. Frustra est potentia, quae non reducitur ad actum: sed in quocumque situ ponatur corpus coeli, est in potentia ad alium situm; ergo nisi reduceretur ad actum, illa potentia frustra remaneret, et semper esset imperfecta: sed non potest reduci in actum, nisi per motum localem; ergo semper movebitur.

8. PRAETEREA. Quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum: sed sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in oriente, vel occidente, alias motus ejus non esset uniformis per totum, quia ad locum, ubi naturalius esset, velocius moveretur; ergo vel neuter situs attribuetur soli, vel uterque: sed nec uterque, nec neuter potest ei attribui, nisi successive per motum; oportet enim si quiescit, quod in aliquo situ quiescat; ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora coelestia.

9. PRAETEREA. Motus coeli est causa temporis: si ergo motus coeli defi-

ciat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, deficeret in instanti: definitio autem instantis est in 8. Phys. *(tex. 11.)* quod « est initium futuri, et finis praeteriti »: et sic post ultimum istans temporis esset tempus, quod est impossibile; ergo motus coeli nunquam cessabit.

10. Praeterea. Gloria non tollit naturam: sed motus coeli est naturalis ei; ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 10. quod angelus, qui apparuit, *juravit per Viventem in saecula, quod tempus amplius non erit,* scilicet postquam septimus angelus tuba cecinerit, qua canente *mortui resurgent,* ut dicitur 1. Corinth. 15.: sed si non est tempus, non est motus coeli; ergo motus coeli cessabit.

Praeterea. Isa. 60.: *Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur:* sed occasio solis, et diminutio lunae ex motu coeli causantur; ergo motus coeli quandoque cessabit.

Praeterea. Ut probatur in 2. de Gener. *(tex. 56.),* « motus coeli est propter continuam generationem in istis inferioribus »: sed generatio cessabit, completo numero electorum; ergo motus coeli cessabit.

Praeterea. Omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in 2. Metaphys. *(tex. 8.):* sed omnis motus, qui est propter finem, habito fine quiescit; ergo vel motus coeli nunquam consequetur finem suum (et sic esset frustra), vel aliquando quiescet.

Praeterea. Quies est nobilior, quam motus, quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo magis assimilantur, in quo est summa immobilitas: sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem; ergo cum corpora coelestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Respondeo dicendum, quod circa istam questionem est *triplex* positio: *prima* est philosophorum, qui dicunt, quod motus coeli semper durabit: sed hoc non est consonum fidei nostrae, quae ponit certum numerum electorum praefinitum a Deo; et sic oportet, quod generatio hominum non in perpetuum duret; et eadem ratione nec alia quae ad generationem hominum ordinantur, sicut est motus coeli, et variationes elementorum. *Alii* vero dicunt, quod motus coeli cessabit secundum naturam: sed hoc etiam est falsum, quia omne corpus, quod naturaliter quiescit, et naturaliter movetur, habet locum, in quo naturaliter quiescit, ad quem movetur naturaliter, et a quo non recedit nisi per violentiam: nullus autem talis locus potest assignari corpori coelesti, quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis, quam recessus ab eo; unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminaretur naturaliter ad quietem. Unde dicendum est secundum *alios,* quod motus coeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud, sicut et alia, in ministerium hominis facta sunt dupliciter, ut prius dictum est *(art. praec.):* altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriae non indigebit, scilicet secundum quod corpora coelestia ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitae: hoc autem modo servit ei corpus coeleste per motum, inquantum per motum coeli multiplicatur genus humanum, et generantur plantae, et animalia, quae usui hominum sunt necessaria; et etiam temperies in aëre efficitur conservans sanitatem: unde, homine glorificato, motus coeli cessabit.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secun-

dum statum istum, in quo potest esse principium generationis, et corruptionis plantarum, quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terrae sementis, et messis*, etc.: et hoc simpliciter concedendum est, quod quamdiu terra erit sementibus, et messibus apta, motus coeli non cessabit.

Et similiter dicendum est AD SECUNDUM, quod Domirus loquitur ibi de duratione seminis Israël secundum praesentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: *Et semen Israël deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus:* vicissitudo enim dierum post istum statum non erit; et ideo etiam leges, de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

AD TERTIUM dicendum, quod finis, qui ibi assignatur corporibus coelestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actus: sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum, ut patet per id quod habetur Deuter. 4.: *Ne forte oculis elevatis ad coelum videas solem, et lunam, et omnia astra coeli, et errore deceptus adores ea, quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quae sub coelo sunt:* et ideo magis debet sumi judicium de corporibus coelestibus secundum ministerium hominum, quam secundum finem in Genesi assignatum. Corpora autem coelestia per modum alium in ministerium hominis glorificati cedent, sicut prius dictum est *(in corp. et art. praec.)*; et ideo non sequitur, quod frustra remaneant.

AD QUARTUM dicendum, quod motus non est de perfectione corporis coelestis, nisi inquantum per hoc est causa generationis, et corruptionis in istis inferioribus: et secundum hoc etiam motus ille facit corpus coeleste participare divinam bonitatem, per quandam similitudinem causalitatis: non autem motus est de perfectione substantiae coeli, quae remanebit; et ideo non sequitur, quod motu cessante, aliquid de perfectione substantiae coeli tollatur.

AD QUINTUM dicendum, quod omnia corpora elementorum habebunt in semetipsis quandam gloriae claritatem: unde quamvis aliqua superficies terrae non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

AD SEXTUM dicendum, quod Rom. 8. super illud: *Omnis creatura ingemiscit,* etc. dicit Glossa Ambros. *(ord.)* expresse, quod « omnia elementa cum labore explent sua officia; sol, et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri; unde quiescent, nobis assumptis ». Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem, vel passionem illis corporibus accidentem ex motu, cum motus ille sit naturalis, nihil habens de violentia, ut probatur in 1. de Coelo, et Mundo *(tex. 9. et seq.)*; sed labor ibi intelligitur defectus ab eo, ad quod aliquid tendit: unde quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo non completo, nondum assequitur illud, ad quod ordinatus est; et ideo similitudinarie dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit: et hic etiam defectus a coelo tolletur, impleto numero electorum. Vel etiam potest referri ad desiderium futurae innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

AD SEPTIMUM dicendum, quod corpori coelesti non inest aliqua potentia, quae perficiatur per locum, vel quae facta sit propter hunc finem, qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad *ubi* in corpore coelesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod faciat diversas domos unius modi, quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere: et similiter in quocumque situ ponatur corpus coeleste, potentia, quae est in ipso ad *ubi,* non remanebit incompleta, nec frustra.

AD OCTAVUM dicendum, quod quamvis corpus coeleste secundum suam

naturam aequaliter se habeat ad omnem situm, qui est ei possibilis; tamen si comparetur ad ea quae sunt extra ipsum, non aequaliter se habet ad omnes situs; sed secundum unum situm nobilius disponitur respectu quorumdam, quam secundum alium, sicut quoad nos nobilius disponitur sol in die, quam in nocte: et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quod coelum habeat in illa novitate nobilissimum situm, qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem. Vel secundum quosdam coelum quiescet in illo situ, in quo factum fuit; alias aliqua revolutio coeli remaneret incompleta. Sed ista ratio non videtur conveniens, quia cum aliqua revolutio fit in coelo, quae non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod mundus deberet tamdiu durare; quod non videtur probabile: et praeterea secundum hoc posset sciri, quando mundus finiri deberet: probabiliter enim colligitur ab astrologis, in quo situ corpora coelestia sunt facta, considerato numero annorum, qui computantur ab initio mundi: et eodem modo posset sciri certus annorum numerus, in quo ad dispositionem similem reverteretur: tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum, quod tempus quandoque deficiet, motu coeli deficiente; nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri: dicta enim definitio non datur de *nunc*, nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum, quod motus coeli non dicitur naturalis, quasi sit pars naturae, eo modo quo principia naturae naturalia dicuntur, nec iterum quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum: principium autem activum ejus est substantia spiritualis, ut dicit Comment. in princ. Coel. et Mund. *(lib. 1. comment. 5.)*: et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriae motus ille tollatur; non enim eo ablato, natura corporis coelestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet *tres* primas, quae sunt ad oppositum, quia debito modo concludunt: sed quia aliae duae videntur concludere, quod motus coeli naturaliter cesset, ideo respondendum est ad eas.

Ad primam ergo earum dicendum, quod motus cessat, eo habito propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum: illud autem, propter quod est motus coelestis, secundum philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinae bonitatis in causalitate, quam habet super inferiora: et ideo non oportet, quod naturaliter motus ille cesset.

Ad secundam dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior, quam motus, tamen motus in eo, quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinae bonitatis, est nobilior, quam quies in illo, quod nullo modo per motum posset illam perfectionem consequi: et ratione hac terra, quae est infimum elementorum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur. Et inde est etiam, quod motus corporum superiorum possent poni secundum viam naturae perpetuari, nec unquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ARTICULUS III. 396

UTRUM IN CORPORIBUS COELESTIBUS CLARITAS AUGEBITUR IN ILLA INNOVATIONE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod in corporibus coelestibus claritas non augebitur in illa innovatione: innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignis purgationem: sed ignis purgans non pertinget ad corpora coelestia; ergo corpora coelestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. PRAETEREA. Sicut corpora coelestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem: sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo similiter cessabit lux coelestium corporum, magis quam augeatur.

3. PRAETEREA. Si innovato homine, corpora coelestia innoventur, oportet quod eo deteriorato, fuerint etiam ea deteriorata: sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora sint invariabilia, quantum ad eorum substantiam; ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. PRAETEREA. Si tunc deteriorata fuerunt, oportet quod tantum deteriorata fuerint, quantum dicuntur esse melioranda in hominis innovatione: sed dicitur Isa. 30. quod *erit lux lunae, sicut lux solis;* ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat, quantum nunc lucet sol; ergo quandocumque luna erat super terram, faciebat diem, sicut nunc sol: quod manifeste apparet esse falsum per id quod dicitur Genes. 1. quod luna facta est, *ut praeesset nocti;* ergo homine peccante, non sunt coelestia corpora diminuta in lumine: et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. PRAETEREA. Claritas corporum coelestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliae creaturae: sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum; dicitur enim Isa. 60.: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te,* et Apoc. 21.: *Civitas illa non eget sole, neque luna, ut luceant in ea;* ergo eorum claritas non augebitur.

6. PRAETEREA. Non esset sapiens artifex, qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum: sed homo est quoddam minimum comparatione coelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; imo etiam totius terrae quantitas se habet ad coelum, ut punctum ad sphaeram, sicut astrologi dicunt; cum ergo Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis coeli sit homo: et ita non videtur, quod eo peccante coelum deterioratum sit, nec eo glorificato melioretur.

SED CONTRA est, quod dicitur Isa. 30.: *Erit lux lunae, sicut lux solis, et lux solis septempliciter.*

Praeterea. Totus mundus innovabitur in melius: sed coelum est nobilior pars mundi corporalis; ergo in melius mutabitur: sed hoc non potest esse, nisi majori claritate resplendeat; ergo meliorabitur, et crescet ejus claritas.

Praeterea. *Omnis creatura quae ingemiscit, et parturit, expectat revelationem gloriae filiorum Dei,* ut dicitur Rom. 8.: sed corpora coelestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Gloss. *(ord. Ambros.);* expectant ergo gloriam sanctorum: sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret; ergo claritas eis per hoc accrescet, qua praecipue decorantur.

RESPONDEO dicendum, quod ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato, manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur: creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit sua specie, et decore, quae manifestant sapientiam facientis, et gubernantis; unde dicitur Sap. 13.: *A magnitudine speciei, et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri:* pulchritudo autem coelestium corporum praecipue consistit in luce, unde Eccli. 43. dicitur: *Species coeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus:* et ideo praecipue quantum ad claritatem corpora coelestia meliorabuntur: quantitas autem, ut et modus meliorationis, illi soli cognita est, qui erit meliorationis auctor.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a foeditate peccati, et ab impuritate commixtionis, quae in corporibus coelestibus non invenitur; et ideo quamvis corpora coelestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

AD SECUNDUM dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum est causa alicujus: sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati; et ideo postquam corpus coeleste desinet esse causa generationis, remanebit claritas ejus, et non remanebit motus.

AD TERTIUM dicendum, quod super illud Isa. 30.: *Erit lux lunae, sicut lux solis,* dicit Gloss. *(interl.):* « Omnia propter hominem facta, sunt in ejus lapsu pejorata, et sol, et luna suo lumine minorata »; quae quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem minorationem luminis: nec obstat, quod corpora coelestia secundum naturam sunt invariabilia, quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii vero probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum coelestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset, per quem etiam modum dicitur Genes. 3.: *Maledicta terra in opere tuo; spinas, et tribulos germinabit tibi;* quae tamen etiam ante spinas, et tribulos germinasset, sed non in hominis poenam. Nec tamen sequitur, si lux coelestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione, quia peccatum hominis non immutavit statum universi; cum etiam homo prius, sicut et post, animalem vitam habuerit, quae motu, et generatione corporalis creaturae indiget: sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturae immutabit, ut dictum est *(q. 74. art. 7.);* et ideo non est simile.

AD QUARTUM dicendum, quod minoratio illa (ut probabilius aestimatur) non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum: unde non sequitur, quod luna existens super terram diem fecisset, sed quod tantum commodum ex lumine lunae homo tunc habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis: sed post resurrectionem, quando lux lunae augebitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terrae, ubi erit infernus, quia tunc, ut dicitur, luna lucebit, quantum lucet nunc sol; sol autem in septuplum plus, quam nunc; corpora autem beatorum septies magis sole, quamvis hoc non sit aliqua auctoritate, vel ratione probatum.

AD QUINTUM dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis *dupliciter: uno modo* propter necessitatem; et sic nulla creatura cedet in usum

hominis, quia ex Deo plenam sufficientiam habebit; et hoc significatur Apoc. 21. in auctoritate inducta, quae dicit, quod *civitas illa non eget sole, neque luna: alius* usus est ad majorem perfectionem; et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysis, qui *(lib. 1. Dux errant. cap. 14.)* omnino improbare nititur, mundum propter hominem esse factum; unde et hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiae inductis, dicit esse metaphorice dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura), ita etiam e converso dicatur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiae in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus, et expositionibus sanctorum: unde rationi illi inductae hoc modo respondendum est, quod quamvis corpora coelestia maxime excedant corpus humanum, tamen multo plus excedit anima rationalis corpora coelestia, quam ipsa excedant corpus humanum; unde non est inconveniens, si corpora coelestia propter hominem esse facta dicantur, non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium est Deus.

ARTICULUS IV. 397

UTRUM ELEMENTA INNOVABUNTUR PER RECEPTIONEM ALICUJUS CLARITATIS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis: sicut enim lux est qualitas corporis coelestis propria, ita calidum, et frigidum, humidum, et siccum sunt propriae qualitates elementorum; ergo sicut coelum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum, et passivarum.

2. Praeterea. Rarum, et densum sunt qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent: sed raritas, et densitas elementorum resistere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat esse condensatum; unde raritas aëris non videtur quod possit claritatem pati; et similiter nec densitas terrae, quae pervietatem tollit; ergo non potest esse, quod elementa innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Praeterea. Constat, quod damnati erunt in terra: sed ipsi erunt in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus; ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

4. Praeterea. Multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem; si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum, quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur, quod transmutabuntur a suis naturalibus qualitatibus, quae insunt eis secundum certam mensuram, quod est absurdum.

5. Praeterea. Bonum universi, quod consistit in ordine, et harmonia partium, dignius est, quam aliquod bonum alicujus naturae singularis: sed si una creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi, quia non remanebit eadem harmonia; ergo si corpora elementaria, quae, secundum gradum

suae naturae, quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem accipiant, magis ex hoc deperibit perfectio universi, quam accrescet.

SED CONTRA est, quod dicitur Apoc. 21.: *Vidi coelum novum, et terram novam:* sed coelum innovabitur per majorem claritatem; ergo et terra, et similiter alia elementa.

Praeterea. Corpora inferiora sunt in usum hominis, sicut et superiora: sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Gloss. Rom. 8. *(Ambros. sup. illud: Omnis creatura ingemiscit, et Gloss. ord. Hieron. sup. illud Isa. 30.: Et erit lux lunae);* ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut corpora coelestia.

Praeterea. Corpus hominis est ex elementis compositum; ergo partes elementorum, quae sunt in corpore hominis, glorificato homine, glorificabuntur per receptionem claritatis: sed eamdem convenit esse dispositionem totius, et partis; ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

RESPONDEO dicendum, quod sicut est ordo coelestium spirituum ad terrenos spiritus, scilicet humanos, ita etiam est ordo coelestium corporum ad corpora terrestria; cum ergo creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia, sicut et spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines *erunt sicut angeli in coelo,* sicut dicitur Matth. 22.; et hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem perveniet id, secundum quod humanus spiritus cum angelico convenit: unde etiam similiter cum corpora inferiora cum coelestibus non communicent nisi in natura lucis, et diaphani, ut dicitur in 2. de Anima *(lex. 68.),* oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem; unde omnia elementa claritate quadam vestientur, non tamen aequaliter, sed secundum suum modum: dicitur enim, quod terra erit in superficie exteriori pervia, sicut vitrum; aqua, sicut crystallus; aër, ut coelum; ignis, ut luminaria coeli.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.),* innovatio mundi ordinatur ad hoc, quod homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia divinitatem videat; inter sensus autem nostros spiritualior est visus, et subtilior; et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari: qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis; et earum excessus contrarietatis magis est contristativus, quam delectativus: excessus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quae tunc non erit.

AD SECUNDUM dicendum, quod aër non erit clarus, sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum: terra vero, quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie gloria claritatis vestietur, sine praejudicio densitatis ipsius.

AD TERTIUM dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem, sed loco hujus gloriae habebit pars illa terrae spiritus rationales hominum, et daemonum; qui quamvis ratione culpae sint infirmi, tamen ex dignitate naturae sunt qualibet qualitate corporali superiores. Vel dicendum, quod etiamsi sit tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt, quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit.

AD QUARTUM dicendum, quod claritas illa erit in istis corporibus, sicut

est in corporibus coelestibus, in quibus caliditatem non causat, quia corpora ista tunc inalterabilia erunt, sicut sunt modo coelestia.

Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo universi, quia etiam omnes aliae partes meliorabuntur; et sic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V. 398

UTRUM PLANTAE, ET ANIMALIA REMANEBUNT IN ILLA INNOVATIONE.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod plantae, et animalia remanebunt in illa innovatione: elementis enim non debet aliquid subtrahi, quod ad eorum ornatum pertinet: sed animalibus, et plantis elementa ornari dicuntur; ergo non auferentur in illa innovatione.

2. Praeterea. Sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia, et plantae, et corpora mineralia: sed elementa propter praedictum ministerium glorificabuntur; ergo similiter et animalia, et plantae, et corpora mineralia glorificabuntur.

3. Praeterea. Universum remanebit imperfectum, si aliquid, quod est de perfectione ejus, auferatur: sed species animalium, et plantarum, et corporum mineralium sunt de perfectione universi; cum ergo non debeat dici, quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oporteat dicere plantas, et alia animalia remanere.

4. Praeterea. Animalia, et plantae habent nobiliorem formam, quam ipsa elementa: sed mundus in illa finali innovatione in melius immutabitur; ergo magis debent remanere animalia, et plantae, quam elementa, cum sint nobiliora.

5. Praeterea. Inconveniens est dicere, quod naturalis appetitus frustretur: sed secundum naturalem appetitum animalia, et plantae appetunt esse perpetua, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem, et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in 2. de Generat. *(ex tex. 59.)* dicitur; ergo inconveniens est dicere, quod istae species aliquando deficient.

Sed contra. Si plantae, et animalia remanebunt, aut omnia, aut quaedam: si omnia, oportebit etiam animalia bruta, quae prius fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent; quod dici non potest, quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi: si autem non omnia, sed quaedam, cum non sit major ratio de uno, quam de alio quod in perpetuum maneat, videtur quod nullum eorum in perpetuum remanebit: sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione, et corruptione cessante; ergo plantae, et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Praeterea. Secundum Philos. in 2 de Gener. *(tex. 55. et seq.)*, in animalibus, et plantis, et hujusmodi corruptibilibus speciei perpetuitas non conservatur, nisi ex continuatione motus coelestis: sed tunc ille cessabit; ergo non poterit perpetuitas in illis speciebus conservari.

Praeterea. Cessante fine, cessare debet id quod est ad finem: sed animalia, et plantae facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam, unde dicitur Gen. 9.: *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem*; ergo cessante vita hominis animali, debent cessare animalia, et plantae: sed post illam innovatio-

nem animalis vita in homine non erit; ergo nec plantae, nec animalia remanere debent.

RESPONDEO dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet, quod innovationi hominis conformetur: homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit, et statum perpetuae quietis; unde dicitur 1. ad Cor. 15.: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem:* et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione, perpetuo maneat in quiete: unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit, nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora coelestia, elementa, et homines; corpora enim coelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt, et secundum totum, et secundum partes; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum, et secundum partes: sed hoc est ex parte materiae, non ex parte formae, scilicet animae rationalis, quae post corruptionem hominis manet incorrupta: animalia vero bruta, et plantae, et mineralia, et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum, et secundum partem, et ex parte materiae quae formam amittit, et ex parte formae quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem: unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quae dicta sunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activae, et passivae generales, quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis, et passionis: sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia, nec plantas remanere oportet.

AD SECUNDUM dicendum, quod nec animalia, nec plantae, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; sed pro tanto dicuntur quaedam corpora remunerari, quia homo hoc meruit, ut illa innovarentur, quae ad innovationem ordinem habent: plantae autem, et animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut praedictum est *(in corp. art.):* unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur, quia nullus potest alteri mereri, nisi id cujus est capax, nec etiam ipse sibi ipsi. Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio naturae conditae, et naturae glorificatae), ita etiam perfectio universi est *duplex: una* secundum statum hujusmodi mutabilitatis: *altera* secundum statum futurae novitatis: plantae autem, et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis animalia, et plantae quantum ad quaedam alia sint nobiliora, quam ipsa elementa, tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet *(in corp. art.).*

AD QUINTUM dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus, et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum coeli, ut tantum scilicet in esse permaneant, quantum motus coeli durabit: non enim potest esse appetitus in effectu, ut permaneat ultra causam suam; et ideo si cessante primi mobilis motu, plantae, et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

QUAESTIO XCII.

DE VISIONE DIVINAE ESSENTIAE PER COMPARATIONEM AD BEATOS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his quae spectant ad beatos post judicium generale: et *primo* de visione eorum respectu divinae essentiae, in qua eorum beatitudo principaliter consistit: *secundo* de eorum beatitudine et de eorum mansionibus: *tertio* de modo quo se erga damnatos habebunt: *quarto* de dotibus ipsorum, quae in beatitudine eorum continentur: *quinto* de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur, et decoratur.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum sancti videbunt Deum per essentiam.
Secundo. Utrum videbunt eum oculo corporali.
Tertio. Utrum videndo Deum videbunt omnia, quae Deus videt.

ARTICULUS I. 399

UTRUM INTELLECTUS HUMANUS POSSIT PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

(S. Thom. 4. Dist. 49. q. 2. art. 1. 2. et 5.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam, quia Joan. 1. dicitur: *Deum nemo vidit unquam,* et exponit Chrysost. *(hom. 14. in Joan. aliquant. a princ.)* quod « nec ipsae coelestes essentiae (ipsa dico Cherubim, et Seraphim) ipsum ut est, unquam videre potuerunt »: sed hominibus non promittitur nisi aequalitas angelorum, Matth. 22.: *Erunt sicut angeli Dei in coelo;* ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Praeterea. Dionys. sic argumentatur in 1. de Div. Nom. *(lect. 1.):* « Cognitio non est nisi existentium; omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum infinitus sit, est super omnia existentia; ergo ejus non est cognitio, sed est super omnem cognitionem ».

3. Praeterea. Dionysius in 1. de Mystica Theologia *(in fin.)* ostendit, quod perfectissimus modus, quo intellectus noster Deo conjungi potest, est inquantum conjungitur ei ut ignoto: sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum; ergo impossibile est, quod intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Praeterea. Dionysius in epist. ad Cajum monachum *(quae est 1.)* dicit, quod « superpositae Dei tenebrae (quas *abundantiam lucis* appellat) cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni, et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus »; ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Praeterea. Sicut Dionysius dicit in epistola ad Doroth. *(quae est 5. circ. princ.)*, « invisibilis quidem est Deus existens propter excedentem claritatem »: sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria; ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

6. Praeterea. Cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem inter intelligibile, et intellectum, sicut inter visibile, et visum: sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum, et essentiam divinam, cum in infinitum distent; ergo intellectus noster non poterit pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Praeterea. Plus distat Deus ab intellectu nostro, quam intelligibile creatum a sensu: sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam; ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Praeterea. Quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatae, sicut calor est principium calefactionis; si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quod hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum: hoc autem non potest esse ipsa divina essentia, quia formae, et formati oportet esse unum esse: divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam, et esse; ergo oportet, quod forma, qua informatur intellectus noster in intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam; ergo impossibile est, ut intellectus noster Deum videat, nisi per effectum ipsius: sed visio Dei, quae est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam; ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Praeterea. Divina essentia magis distat ab intellectu nostro, quam quicumque angelus, vel intelligentia: sed, sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica *(tract. 3. cap. 8.)*, « intelligentiam esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiae esse in intellectu nostro », quia sic scientia, quam de intelligentia habemus, esset substantia, et non accidens, « sed hoc est impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu »; ergo et Deus non est in intellectu nostro, ut intelligatur a nobis, nisi inquantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinae essentiae, quia cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem, multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri; ergo sicut ille, in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi, non dicitur videre album, ita nec intellectus noster, qui solum per hujusmodi impressionem Deum intelligit, eum per essentiam poterit videre.

10. Praeterea. « In rebus separatis a materia idem est intelligens, et quod intelligitur », ut patet in 3. de Anima *(tex. 15.)*: sed Deus est maxime a materia separatus; cum ergo intellectus, qui est creatus, non possit ad hoc pertingere, ut fiat essentia increata, non poterit esse, quod intellectus noster Deum per essentiam videat.

11. Praeterea. Omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est: sed de Deo intellectus noster non potest scire quid est, sed solum quid non est, sicut Dionysius dicit *(cap. 7. de Divin. Nomin. lect. 4.)*, et Damasce-

nus *(lib. 1. Orth. Fid. cap. 4. a med.)*; ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non poterit.

12. PRAETEREA. Omne infinitum, inquantum infinitum, ignotum est: sed Deus est modis omnibus infinitus; ergo est omnino ignotus; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. PRAETEREA. Aug. dicit in lib. de Videndo Deo *(seu epist. 11. et epist. 112. cap. 7. 8. et 15.)*: « Deus est natura invisibilis »: sed ea quae insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere; ergo non potest esse, quod per essentiam videatur.

14. PRAETEREA. Omne quod est alio modo, et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est: sed Deus alio modo est, et alio modo videbitur a sanctis in patria: est enim per modum suum, sed videbitur a sanctis per modum eorum; ergo non videbitur a sanctis secundum illud quod est, et sic non videbitur per essentiam.

15. PRAETEREA. Illud quod per medium videtur, non videbitur per essentiam: sed Deus in patria videbitur per medium, quod est lumen gloriae, ut patet in Psal. 35.: *In lumine tuo videbimus lumen;* ergo non videbitur per essentiam.

16. PRAETEREA. Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur 1. Cor. 13.: sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem; ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et non per essentiam.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Cor. 13.: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem:* sed id quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam; ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

Praeterea. 1. Joan. 3.: *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est;* ergo videbimus eum per essentiam.

Praeterea. . Cor. 15. super illud: *Cum tradiderit regnum Deo, et Patri,* dicit Gloss. *(ord.)*: « Ubi », scilicet in patria, « essentia Patris, et Filii, et Spiritus Sancti videbitur; quod solum mundis cordibus dabitur; quod est summa beatitudo »; beati ergo Deum per essentiam videbunt.

Praeterea. Joan. 14. dicitur: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum:* sed illud quod manifestatur, per essentiam videtur; ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

Praeterea. Exod. 33. super illud: *Non videbit me homo, et vivet,* Greg. *(lib. 18. Mor. cap. 18.)* improbat opinionem illorum, qui dicebant, quod « in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest; quia aliud non est ejus claritas, et ejus natura »: sed natura ejus est essentia ejus; ergo videbitur per essentiam suam.

Praeterea. Sanctorum desiderium non potest omnino frustrari: sed sanctorum desiderium commune est, ut Deum per essentiam videant, ut patet Exod. 33.: *Ostende mihi gloriam tuam;* et in Psal. 79.: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et Joan. 14.: *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis;* ergo sancti per essentiam Deum videbunt.

RESPONDEO dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei, ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias a materia separatas secundum esse; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas, et diversitas invenitur apud philosophos, et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt, quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire, ut intelligat substantias separatas; sicut Alpharabius in fine suae Ethicae, quamvis

contrarium dixerit in libro de Intellectu, ut Commentator refert in 3. de Anima *(comment. 36.)*: et similiter quidam theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire, ut Deum per essentiam videat: et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum, et essentiam divinam, et alias substantias separatas: cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile, quomodo intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata: unde Chrysostomus dicit *(hom. 14. in Joan. aliquant. a princ.)*: « Quomodo creabile videt increabile? » Et major difficultas in hoc est illis, qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem, et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem, non solum respectu visionis divinae, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed haec positio stare omnino non potest: *primo*, quia repugnat auctoritati Scripturae canonicae, ut Augustinus dicit in libro de Videndo Deo *(scilicet epist. 112. cap. 5.)*: *secundo*, quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipso perfecta fuerit: cum autem perfectio intelligentis, inquantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere, quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem, quam Deus; et cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur quod aliquid aliud sit principium effectivum hominis, quam Deus; quod est absurdum secundum nos: et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere: unde oportet ponere, secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam; et secundum philosophos, quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem hoc possit accidere, restat investigandum: quidam enim posuerunt, ut Alpharabius, et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae; et ad hoc ostendendum procedunt *duobus* modis: quorum *primus* est, quod sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantibus, ita forma intellecta non diversificatur apud me, et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus: et ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quae est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiae separatae: et ideo quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae, quae est ei similis. *Secundus* modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem; si ergo quidditas, quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam intelligit quidditatem substantiae separatae, quae est talis dispositionis, eo quod substantiae separatae sunt quidditates subsistentes, quae non habent quidditates, quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avic. dicit *(Metaph. tract. 3. cap. 8.)*: si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem; ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere; et ita cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata. Sed

iste modus non videtur esse sufficiens: *primo,* quia quidditas substantiae materialis, quam intellectus abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum; et ita per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem separatae substantiae, et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata; *secundo,* quia dato quod esset ejusdem rationis, tamen cognita quidditate rei compositae, non cognosceretur quidditas substantiae separatae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Haec autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei: qui enim cognoscit hominem solum inquantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiae naturam in ipso: unde sic cognoscere Deum, vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam, vel quidditatem substantiae separatae; sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo. Et ideo *alius* modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avic. in sua Metaphysica, scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentionem suarum quidditatum, quae sunt quaedam earum similitudines, non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam, quam quaerimus. Constat enim, quod « omne quod recipitur in aliquo, est per modum recipientis in eo »; et ideo similitudo divinae essentiae impressa in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus: modus autem intellectus nostri deficiens est a perfecta receptione divinae similitudinis: defectus autem perfectae similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur: *uno* enim *modo* est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eamdem rationem speciei, sed non secundum eamdem perfectionis modum, sicut est similitudo deficiens ejus, qui parum habet de albedine, ad illum qui multum habet: *alio modo* adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantum ad eamdem rationem generis, sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, vel subflavum, et illum qui habet colorem album: *alio modo* adhuc est magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis non pertingit, sed solum secundum analogiam, sive proportionem, sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quod utrumque est ens: et hoc modo est deficiens omnis similitudo, quae est recepta in creatura respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eumdem modum essendi, quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam; si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem: et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma existens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi, quem habet utrobique, sed secundum rationem, in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet, quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi, ita quod essentia ejus videatur immediate: unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam folgor, quasi radius ipsius: unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam, quam quaerimus. Et ideo accipiendus

est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexand., et Averr. *(3. de Anim. comm. 5. et 36.)*. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur, aut videatur, forma ista, qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas, quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quae conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et quo intelligitur. Quidquid autem sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam, quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam: quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea, et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma, et materia naturali; sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam; sicut lux, et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam: et ita cum in anima recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum, sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi: sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse, ut materia sit forma alicujus: sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae, et fieri *quod est* [al. *quo est*] ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque: unde si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus: res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in 9. Metaphysic. *(tex. 20.)*: et hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et ab omnibus proprietatibus materiae: et ideo cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit; et haec erit visio beatificans: et ideo dicit Magister *(2. Dist. 1.)*, quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis, qua spiritus unitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest *tripliciter* exponi, ut patet per Augustinum in lib. de Videndo Deum *(scilicet epist. 112. cap. 6. et 9.)*: *uno modo*, ut excludatur corporalis visio, qua nemo vidit, vel visurus est Deum in essentia sua; *alio modo*, ut excludatur intellectualis visio Dei per essentiam ab eis, qui in ista mortali carne vivunt; *alio modo*, ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato: et sic intelligit Chrystomus; unde subdit: « Notitiam hic dicit Evangelista certissimam considerationem, et comprehensionem tantam, quantam habet Pater de Filio »: et hic est intel-

lectus Evangelistae, unde subdit: *Unigenitus, qui est,* etc. per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia, quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua, qua cognoscit, est super omnem cognitionem: unde quae est proportio cognitionis nostrae ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divinae ad essentiam suam infinitam. Ad cognitionem autem *duo* concurrunt, scilicet *cognoscens,* et *quo cognoscitur:* visio autem illa, qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione, qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur; quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus eum: sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quae est inter intellectum divinum, et nostrum: in cognoscendo autem id quod cognoscitur, sequitur formam, qua cognoscimus. quia per formam lapidis videmus lapidem: sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis, sicut qui habet visum fortiorem, acutius videt; et ideo in illa visione nos idem videbimus, quod Deus videt (scilicet essentiam suam), sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de cognitione, qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad Deum videndum: sed, sicut dicit August. *(loc. sup. cit.),* « Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit », quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro. Sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae, quod scimus eum esse super omne id, quod intellectus noster concipere potest; et sic ei conjungimur, quasi ignoto: sed in patria ipsum per formam, quae est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei, quasi noto.

Ad quartum dicendum, quod *lux est Deus,* ut dicitur Joan. 1.: lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato; et quia essentia divina est alterius modi, quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit quod « divinae tenebrae cooperiuntur omni lumini », quia scilicet essentia divina, quam *tenebras* vocat propter claritatis excessum, manet non demonstrata propter impressionem intellectus nostri; et per hoc sequitur, quod abscondatur omni cognitioni: et ideo quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam, qua nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quae erit quasi forma intellectus nostri in patria; et ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus, potest tamen esse inter ea proportionalitas, quae est similitudo proportionum; sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens, et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis coaequari cognoscibilitati rei cognitae: aequalitas autem proportio quaedam est: sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso sicut cum ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens, et cognitum, sed proportionalitatem tantum, ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur; et talis proportionalitas sufficit ad

hoc, quod infinitum cognoscatur a finito, vel e converso. Vel dicendum, quod proportio secundum propriam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud: et per hunc modum dicimus, quod materia debet esse proportionata ad formam: et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam; et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum, quod *duplex* est similitudo, et distantia: *una* secundum convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato, quam intelligibile creatum a sensu: *alia* secundum proportionalitatem; et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sicut intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale; et haec similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima, quia constat, quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse: sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce; fellis enim rubedo magis convenit cum melle, inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum, quod in visione, qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus, qua intelliget: nec oportet, quod efficiantur unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiant unum quantum pertinet ad actum intelligendi.

Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennae quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur: nisi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitudinibus aliarum rerum; unde hoc introducit ad ostendendum, quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundum proprietatem naturae suae ab intellectu nostro, quam substantia angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis: nec illa cognitio, qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quo videbitur, erit in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis, vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quod substantia separata a materia se intelligit, et intelligit alia; et utroque modo potest verificari auctoritas inducta: cum enim ipsa essentia substantiae separatae sit per seipsam intelligibilis, et in actu, eo quod est a materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino est idem intelligens, et intellectum; non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales: et hic videtur esse intellectus Philosophi *(3. de Anima)*, ut per Commentatorem ibidem patet *(loc. cit. in argum.)*. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in 6. de Natural., quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis: unde etiam Commentator in 3. de Anima comparat in-

tellectum possibilem quantum ad hoc primae materiae; et sic nullo modo sequitur, quod intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa comparetur ad illum, quasi perfectio, et forma.

AD UNDECIMUM dicendum, quod auctoritates illae, et omnes similes sunt intelligendae de cognitione, qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

AD DUODECIMUM dicendum, quod infinitum privative dictum est ignotum, inquantum hujusmodi, quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei: unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in 3. Physic. *(tex. 72.):* sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam; unde infinitum hoc modo est maxime de se cognoscibile; et hoc modo infinitus est Deus.

AD TERTIUMDECIMUM dicendum, quod August. loquitur de visione corporali, qua Deus nunquam videbitur, quod patet ex hoc quod praemittitur *(loc. cit. in arg. cap. 15. a med.):* « Sicut enim videntur ista, quae visibilia nominantur, Deum nemo vidit unquam, nec videre potest; et est natura invisibilis, sicut et incorruptibilis »: sicut autem secundum naturam suam est maxime ens, ita et secundum se est maxime intelligibilis: sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro; unde quod videatur, postquam visus non fuit a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod Deus in patria videbitur a sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim a sanctis Deus habere illum modum, quem habet: sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta est efficacia essentiae divinae ad hoc quod intelligatur.

AD QUINTUMDECIMUM dicendum, quod medium in corporali visione, et intellectuali invenitur *triplex: primum* est medium, sub quo videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem, secundum quod est medium: *secundum* est medium, quo videtur; et haec est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad speciale o jectum; sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem: *tertium* est medium, in quo videtur; et hoc est id, per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem; sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriae non erit *tertium* medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo: nec erit ibi *secundum* medium, quia ipsa essentia divina erit id, quo intellectus noster videbit Deum: sed erit ibi tantum *primum* medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc, quod possit conjungi substantiae increatae modo praedicto: sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem, et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

AD SEXTUMDECIMUM dicendum, quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediata videntur, quando earum similitudo visui conjun-

gitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui; unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et haec visio, quae fit immediate, dicitur *visio faciei;* et praeterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem, qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe: non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet *(in corp. art.);* et propter hoc non est simile.

ARTICULUS II. 400

UTRUM SANCTI POST RESURRECTIONEM VIDEBUNT DEUM OCULIS CORPORALIBUS.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt: oculus enim glorificatus majoris est virtutis, quam aliquis oculus non glorificatus: sed beatus Job oculo suo Deum vidit, Job 42.: *Auditu auris audivi te; nunc autem oculus meus videt te;* ergo multo fortius oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

2. PRAETEREA. Job 19.: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum;* ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3. PRAETEREA. August. 22. de Civ. Dei *(cap. 29. in med.)*, loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: « Vis praepollentior erit oculorum illorum, non ut acrius videant, quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilae; quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud quam corpora possunt videre; sed ut videant et incorporalia »: quaecumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum; ergo oculi glorioši Deum videre poterunt.

4. PRAETEREA. Quae est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso: sed oculus incorporeus potest corporalia videre; ergo oculus corporeus potest videre incorporalia; et sic idem quod prius.

5. PRAETEREA. Gregorius in 5. Moralium *(cap. 25. circ. princ.)* super illud Job 4.: *Si t.t quidam, cujus non cognoscebam vultum,* etc., sic dicit: « Homo, qui si praeceptum servare voluisset, carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam carnalis mente »: sed ex hoc quod est mente factus carnalis (ut ibidem dicitur), « solum ea cogitat, quae ad animam per corporum imagines trahit »; ergo etiam quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur), etiam carne spiritualia videre poterit; et sic ut prius.

6. PRAETEREA. Homo a solo Deo potest beatificari: beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus; ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. PRAETEREA. Sicut Deus est praesens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit praesens in sensu, quia *erit omnia in omnibus,* ut dicitur 1. Corinth. 15.: sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungetur; ergo poterit videri etiam a sensu.

SED CONTRA. Ambros. dicit super Lucam *(cap. 1. sup. illud: Apparuit illi angelus):* « Nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur »; ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Praeterea. Hieronymus dicit *(sup. illud Isa. 6.: Vidi Dominum sedentem):*

« Non solum divinitatem Patris, sed nec Filii, nec Spiritus Sancti oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur: *Beati mundo corde* ».

Praeterea. Idem Hieron. alibi dicit *(refert Aug. epist. 112. prope fin.):* « Res incorporalis corporalibus oculis non videtur »: sed Deus est maxime incorporeus; ergo, etc.

Praeterea. August. lib. de Videndo Deum *(epist. 112. cap. 11. in fin.):* « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur »: sed vita angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent; ergo, etc.

Praeterea. « Secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspicere potest », ut August. dicit *(lib. 14. de Trinit. cap. 4. circ. princ.):* sed homo est ad imaginem Dei secundum mentem, non secundum carnem; ergo mente, et non carne Deum videbit.

Respondeo dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur *dupliciter: uno modo* per se; *alio modo* per accidens: *per se* quidem sentitur illud, quod per se passionem sensui corporali inferre potest: per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui, inquantum est sensus, aut huic sensui, inquantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium, sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus; quia autem sensus, inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter, cum omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis: et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem: et ideo magnitudo, et omnia consequentia, ut motus, quies, et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia, per se tamen. Per accidens autem sentitur illud, quod non infert passionem sensui, neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus; sed conjungitur his, quae per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus, et alia hujusmodi, quae per se cognoscuntur in universali ab intellectu, in particulari autem a virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus: hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cujus est illud cognitum per se cognoscere) statim, et sine dubitatione, et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere, ex hoc quod loquitur: quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens. Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo sentiri sensu, sicut per se visibile, neque hic, neque in patria, quia si a sensu removeatur id, quod convenit sensui, inquantum est sensus, non erit sensus: et similiter si a visu removeatur illud, quod est visus, inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem, et visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem, impossibile est quod visus percipiat aliquid, quod non est color, nec magnitudo, nisi sensus diceretur aequivoce: cum ergo visus, et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat, sicut visibile per se; videbit autem eam, sicut visibile per accidens, dum ex parte una visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi; et ex parte alia intellectus tam clare Deum videbit, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in crea-

turis corporaliter visis: et hunc modum, quo Deus corporaliter possit videri, Aug. ponit in fine de Civ. Dei *(lib. ult. cap. 29. vers. fin.)*, ut patet ejus verba intuenti; dicit enim sic: « Valde credibile est, sic nos esse visuros mundana corpora tunc coeli novi, et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox ut aspicimus, vivere non credimus, sed videmus ».

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit Apostolus Ephes. 1.: *Illuminatos habere oculos cordis nostri.*

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non ita intelligitur, quod per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione, quod patet ex hoc quod praemittit: « Longe itaque alterius potentiae erunt, si per eos videbitur incorporea illa natura », et postea subdit: « Vis itaque, etc. »; postmodum determinat, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia; et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, tanto magis est principium cognitionis; et inde est, quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium: in sensu autem aliquo modo prout a materia separatur, et in intellectu nostro adhuc melius: et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur, quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia, quae sunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus; tamen ea cogitat immaterialiter: et similiter oportet, quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter: unde non potest cognoscere illa, quae corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis, inquantum est homo: et quia homo non habet quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima, corpora autem sunt de essentia hominum, inquantum sunt perfecta per animam, ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in animae actu, et ex ea derivatur ad corpus per quandam redundantiam, sicut patet ex his quae dicta sunt *(q. 85. art. 1.)*. Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi.

Ad septimum dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis; et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus corporalis.

ARTICULUS III. 401

UTRUM SANCTI DEUM VIDENTES, OMNIA VIDEANT QUAE DEUS VIDET.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod sancti videntes Deum per essentiam omnia videant quae Deus in seipso videt, quia, sicut Isidorus in

lib. 1. de Summo Bono *(cap 12. circ. med.)* dicit, « angeli in Verbo Dei omnia sciunt, antequam fiant »: sed sancti angelis Dei aequales erunt, ut patet Matth. 22.; ergo et sancti videndo Deum omnia vident.

2. Praeterea. Gregor. in 4. Dialog. *(cap. 33. in fin.)* dicit: « Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? » Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam; ergo qui vident Deum per essentiam omnia cognoscunt.

3. Praeterea. Sicut dicitur in 3. de Anima *(tex. 7.)*, « intellectus, cum intelligit maxima, magis potest intelligere minima »: sed maximum intelligibile est Deus; ergo maxime augetur virtus intellectus intelligendo; ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Praeterea. Intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi inquantum id superat ipsum: sed intellectum videntem Deum nulla creatura superat, quia, ut dicit Gregorius in 2. Dialog. *(cap. 35. a med.)*, « animae videnti Creatorem angusta fit omnis creatura »; ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscunt.

5. Praeterea. Omnis passiva potentia, quae non est reducta ad actum, est imperfecta: sed intellectus possibilis animae humanae est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia, quia « intellectus possibilis est, quo est omnia fieri », ut dicitur in 3. de Anima *(tex. 18.)*; si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus, quod est absurdum.

6. Praeterea. Quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resultant: sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resultant, quia ipse est ratio et similitudo omnium; ergo sancti, qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Praeterea. Ut dicitur Proverb. 10., *desiderium suum justis dabitur*: sed sancti desiderant omnia scire, quia « omnes homines natura scire desiderant », et natura per gloriam non aufertur; ergo dabitur eis a Deo, quod omnia cognoscant.

8. Praeterea. Ignorantia est quaedam poenalitas praesentis vitae: sed omnis poenalitas per gloriam a sanctis aufertur; ergo et omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

9. Praeterea. Beatitudo sanctorum prius est in anima, quam in corpore: sed corpora sanctorum reformabuntur in gloria ad similitudinem corporis Christi, ut patet Philip. 3.; ergo et animae perficientur ad similitudinem animae Christi: sed anima Christi in Verbo omnia videt; ergo et omnes animae sanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Praeterea. Sicut sensus, ita intellectus cognoscit omne illud, cujus similitudine informatur: sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem, quam aliqua similitudo alia rei; ergo cum in illa beata visione essentia divina fiat quasi forma intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum omnia videant.

11. Praeterea. Commentator dicit in 3. de Anima *(comment. 36.)*, quod « si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia »: sed divina essentia clarius repraesentat omnia, quam intellectus agens; ergo intellectus videns Deum per essentiam omnia cognoscit.

12. Praeterea. Propter hoc quod inferiores angeli nunc non omnia cognoscunt, illuminantur de ignotis a superioribus: sed post diem judicii angelus non illuminabit angelum; tunc enim omnis praelatio cessabit, ut dicit Gloss. *(interl. et ord. sup. illud: Cum evacuaverit, etc. 1. Corinth. 15.)*; ergo in

feriores angeli tunc omnia scient: et eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra. Sicut dicit Dionysius in 6. Eccl. Hierarch. *(circ. fin.),* « angeli superiores inferiores a nescientia purgant »: angeli autem inferiores vident essentiam divinam; ergo angelus videns essentiam divinam potest aliqua nescire: sed anima non perfectius videbit Deum, quam angelus; ergo animae videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Praeterea. Solus Christus habet *spiritum non ad mensuram,* ut dicitur Joan. 3.: sed Christo, inquantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod in Verbo omnia cognoscat: unde ibidem dicitur, quod *Pater omnia dedit in manu ejus;* ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo, nisi Christo.

Praeterea. Quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures ejus effectus cognoscuntur per ipsum: sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium; ergo quidam aliis plura cognoscent, et ita non omnes omnia scient.

Respondeo dicendum, quod Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia, quae sunt, et erunt, et fuerunt; et haec dicitur cognoscere *notitia visionis,* quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi praesentia: cognoscit insuper videndo suam essentiam omnia, quae potest facere, quamvis nunquam fecerit, nec facturus sit; alias non perfecte cognosceret potentiam suam; non enim potest cognosci potentia, nisi sciantur potentiae objecta: et haec dicitur cognoscere *scientia,* vel *notitia simplicis intelligentiae.* Impossibile est autem, quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia videndo divinam essentiam, quae Deus potest facere, quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in illo; sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt, quam alius qui est ingenii tardioris: cum ergo quantitas potentiae divinae attendatur secundum ea quae potest, si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quae Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo, quae est quantitas divinae potentiae in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam potentiam; quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem omnia, quae Deus scit notitia visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet anima Christi. Sed de aliis videntibus divinam essentiam *duplex* est opinio: *quidam* enim dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quae Deus videt scientia visionis: sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt angelos aliqua ignorare, quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre; et ideo *alii* dicunt, quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen omnia vident, quae Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium, quod sciens causam sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat; quod non competit intellectui creato: et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur: et inde est, quod de his potest unus alium instruere: et sic scientia angelorum, et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quae ad praemium accidentale pertinent; sed ulterius non proficiet, quia tunc erit ultimus status rerum, et in illo statu possibile est quod omnes omnia cognoscant, quae Deus scientia visionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, quod « angeli sciunt in Verbo omnia, antequam fiant », non potest referri ad ea quae Deus

scit scientia simplicis intelligentiae tantum, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantum, quae Deus scit scientia visionis, de quibus etiam non dicit, quod omnes angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfecte cognoscunt omnia. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates, et habitudines ad res alias; et possibile est, quod eadem re scita a duobus communiter, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat; unde et Dionys. dicit in 4. cap. de Divinis Nominibus *(a princ. lect. 1.)*, quod « inferiores angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes »: et ideo etiam angeli, qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia, quae in eis intelligi possunt, percipiant.

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur, quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinae essentiae, quae est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt: sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium, qui finitus est; unde non oportet, quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione praedicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu, et defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque, ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta: quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quae est omnium ratio, non tamen conjungitur ei, prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, et tanto plurium, quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quod quanto potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit ultima perfectione sua, non dicitur imperfecta, etiamsi aliquae dispositiones praecedentes ei desint: omnis autem cognitio, qua intellectus creatus perficitur, ordinatur, sicut ad finem, ad Dei cognitionem: unde videns Deum per essentiam, etiamsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc, quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt; unde Augustinus in 5. Confessionum *(cap. 4.)*: « Infelix homo, qui scit omnia illa (scilicet creata), te autem nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat: qui vero te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te tantum beatus est ».

Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium, et sicut ostendet se cui vult, ita in se ostendet quae vult: nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quod videatur, vel non videatur. Vel dicendum, quod in speculo materiali tam res, quam speculum videntur sub propria forma; quamvis speculum illud videatur per formam a re acceptam, lapis vero per propriam formam resultantem in re alia; et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causae, et e contrario: et ideo non oportet, quod quicumque videt speculum aeternum, videat omnia quae in speculo resultant; non enim necesse est, quod videns causam videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur solum ex hoc quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt: sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et eo habito omnia bona habentur quodammodo, ita ejus visio sufficit intellectui, Joan. 14.: *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ad OCTAVUM dicendum, quod ignorantia proprie accepta privationem sonat, et sic poena est: sic enim ignorantia est nescientia aliquorum, quae sciri debent, vel quae necesse est scire: nullius autem horum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia; et sic angeli, et sancti in patria quaedam ignorabunt; unde Dionysius dicit *(loc. cit. in arg. Sed contr.)*, quod « angeli a nescientia purgantur »: sic autem ignorantia non est poenalitas, sed defectus quidam: nec est necesse, quod omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici, quod defectus esset in papa Lino, quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad NONUM dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum aequalitatem; erit enim clarum, sicut et corpus Christi, sed non aequaliter: et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animae Christi, sed non ad aequalitatem; et ita habebit scientiam, sicut anima Christi, sed non tantam, ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad DECIMUM dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium; et ideo ratio non sequitur.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili; sicut etiam potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis, ut omne quod est in potentia passiva materiae, vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis, vel naturalis agentis: et ideo si intellectus agens fiat forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia, ad quae se extendit virtus intellectus agentis: divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata; et ideo non est simile.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem judicii, quando gloria hominum, et angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia, quae Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina: sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora, secundum gradum claritatis, quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his, quae prae aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit; unde dicitur Apocal. 21. quod *claritas Dei illuminat civitatem Jerusalem, et lucerna ejus est Agnus.* Et similiter superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aërem: et ideo dicitur Danielis 12. quod *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Praelatio autem ordinum dicitur cessatura quantum ad ea, quae nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet per Gloss. *(ordin)* ibidem.

QUAESTIO XCIII.

DE SANCTORUM BEATITUDINE, ET EORUM MANSIONIBUS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum sanctorum beatitudo augeatur post judicium.

Secundo. Utrum gradus beatitudinis mansiones dici debeant.

Tertio. Utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

ARTICULUS I. 402

UTRUM BEATITUDO SANCTORUM SIT MAJOR FUTURA POST JUDICIUM QUAM ANTE.

(S. Thom. 4. Dist. 49. q. 1. art. 4. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium, quam ante: quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat: sed anima a corpore separata Deo similior est, quam corpori conjuncta; ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem, quam post.

2. PRAETEREA. Virtus unita est magis potens, quam multiplicata: sed anima extra corpus est magis unita, quam cum est corpori conjuncta; ergo virtus ejus est major ad operandum, et ita perfectius beatitudinem participat, quae in actu consistit.

3. PRAETEREA. Beatitudo consistit in actu intellectus speculativi: sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali, et sic corpus resumptum non efficiet, ut anima perfectius intelligat; ergo beatitudo animae non erit major post resurrectionem, quam ante.

4. PRAETEREA. Infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum aliquo finito non facit majus, quam infinitum ipsum: sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc, quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quae est quoddam bonum finitum; ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus, quam ante.

SED CONTRA est, quod Apoc. 6. super illud: *Vidi subtus altare animas interfectorum,* dicit Gloss. *(ord.):* « Modo animae sanctorum sunt existentes subtus altare, idest in minori dignitate, quam sint futurae »; ergo major erit eorum beatitudo post resurrectionem, quam post mortem.

Praeterea. Sicut bonis beatitudo redditur pro praemio, ita et malis miseria: sed miseria malorum post resumptionem corporum erit major, quam

ante, quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur; ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum, quam ante.

Respondeo dicendum, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensive manifestum est, quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici, quod ipsius animae beatitudo intensive augebitur: corpus enim hominis *dupliciter* potest considerari: *uno modo,* secundum quod est ab anima perfectibile: *alio modo,* secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio ipsius ad animam addit animae aliquam perfectionem, quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde et totum se habet ad partem, ut forma ad materiam: unde et anima perfectior est in esse suo naturali, cum est in toto, scilicet in homine conjunctio ex anima, et corpore, quam cum est pars separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem; unde dicitur, quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam (Sapient. 9.):* si ergo a corpore removeatur omne illud, per quod animae actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens, quam separata: quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animae conjunctae tali corpori erit perfectior, quam operatio animae separatae. Hujusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui: unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis, quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari, quam ei conjuncta, ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio, quam quando erat separata: omne autem imperfectum appetit suam perfectionem; et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem, et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio, qua in Deum fertur, est minus intensa: et hoc est quod dicit August. *(lib. 12. sup. Gen. ad lit. cap. 35.),* quod « ex appetitu corporis retardatur, ne tota intentione pergat in illud summum bonum ».

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso est magis Deo similis, quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius: quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similius; sicut etiam cor, cujus vitae perfectio in motu consistit, est Deo similius, quando movetur, quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus, quae de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens, quam a materia separata, quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior: et secundum hoc ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam, in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosoph. ponit in 1. Ethic. *(cap. 8. ad fin. et cap. 10.),* quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat

majus, tamen facit plus, quia finitum, et infinitum sunt duo, cum infinitum per se acceptum sit unum: extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus: unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo, et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensionem, quod est de Deo, inquantum cooperabitur ad perfectiorem operationem, qua anima in Deum fertur: quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major; ut patet ex hoc quod dicitur 10. Ethic. *(cap. 8. a. med.)*.

ARTICULUS II. 403

UTRUM BEATITUDINIS GRADUS MANSIONES DICI DEBEANT.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod beatitudinis gradus mansiones dici non debeant; beatitudo enim importat rationem praemii: sed mansio nihil significat, quod ad praemium pertineat; ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. PRAETEREA. Mansio locum significare videtur: sed locus, in quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est; ergo non est nisi una mansio, et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

3. PRAETEREA. Sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo Patrum fuerunt: sed in purgatorio, et limbo non distinguuntur diversae mansiones; ergo similiter nec in patria distingui debent.

SED CONTRA est, quod dicitur Joan. 14.: *In domo Patris mei mansiones multae sunt,* etc., quod Augustin. exponit de variis gradibus praemiorum *(tract. 67. in Joan. ante med.)*.

Praeterea. In qualibet civitate ordinata est mansionum distinctio; sed coelestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. 21.; ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

RESPONDEO dicendum, quod motus localis est prior omnium aliorum motuum; ideo, secundum Philosophum *(lib. 8. Physic. lex. 55. et 56.)*, nomen motus, et distantiae, et omnium hujusmodi derivatum est a motu locali ad omnes alios motus: finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquid pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur: et ideo in quolibet motu ipsam quietem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem: et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actus appetitus, et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus dicitur mansio, aut collocatio in fine. Et ideo diversi modi consequendi finem ultimum diversae mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quae est ex parte objecti, et pluralitas mansionum respondeat differentiae, quae in beatitudine invenitur ex parte beatorum; sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia, sed unumquodque pertingit propinquius, secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentiam levitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, et per consequens rationem praemii, quod est finis meriti.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen

diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum: et secundum hoc constituuntur diversae mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem; et ideo in purgatorio, vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso, et in inferno, ubi est finis bonorum, et malorum.

ARTICULUS III. 404

UTRUM DIVERSAE MANSIONES DISTINGUANTUR PENES DIVERSOS GRADUS CHARITATIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod diversae mansiones non distinguantur penes diversos gradus charitatis, quia Matth. 25. dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem:* propria autem uniuscujusque rei virtus est ejus vis naturalis; ergo et dona gratiae, et gloriae distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Praeterea. In Psal. 61. dicitur: *Tu reddes unicuique juxta opera sua:* sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura; ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem charitatis.

3. Praeterea. Praemium debetur actui, et non habitui, unde non fortissimi coronantur, sed agonizantes, ut patet 1. Ethic. *(cap. 8. circ. med.)*, et 2. Timoth. 2.: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit:* sed beatitudo est praemium; ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, et non secundum diversos charitatis gradus.

Sed contra est, quod quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beatior: sed secundum modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum; ergo secundum differentiam charitatis erit et diversitas beatitudinis.

Praeterea. « Si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis ad magis »: sed habere beatitudinem sequitur ad habere charitatem; ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem charitatem.

Respondeo dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis est *duplex*, scilicet *propinquum*, et *remotum:* propinquum est diversa dispositio, quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt: *primo* autem *modo* distinguuntur mansiones secundum charitatem patriae, quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio visionis divinae: *secundo* vero *modo* distinguuntur mansiones secundum charitatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius, ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis, quo informatur: vis autem merendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis; et sic charitas viae distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non accipitur solum pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiae, et gloriae suscipiendae: sed charitas est formaliter com-

plens meritum ad gloriam; et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus charitatis potius, quam penes gradus virtutis praedictae.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur, nisi inquantum sunt charitate informata; et ideo secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus charitatis, vel cujuscumque virtutis non sit meritum, cui debeatur praemium, est tamen principium, et tota ratio merendi in actu: et ideo secundum ejus diversitatem praemia distinguuntur; quamvis etiam ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari, non quidem respectu praemii essentialis, quod est gaudium de Deo, sed respectu alicujus accidentalis praemii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUAESTIO XCIV.

DE MODO QUO SANCTI SE HABEBUNT ERGA DAMNATOS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo. Utrum sancti poenas damnatorum videant.
Secundo. Utrum eis compatiantur.
Tertio. Utrum de eorum poenis laetentur.

ARTICULUS I. 405

UTRUM BEATI QUI ERUNT IN PATRIA, VIDEBUNT POENAS DAMNATORUM.

(S. Thom. 4. Dist. 50. q. 2. art. 4. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beati, qui erunt in patria, non videant poenas damnatorum: major enim est distantia damnatorum a beatis, quam viatorum: sed beati viatorum facta non vident, unde Isa. 19. super illud: *Abraham nescivit nos,* dicit Gloss. *(interl. August. lib. de Cura pro mort. agenda, cap. 13. et 15.):* « Nesciunt mortui etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii »; ergo multo minus vident poenas damnatorum.

2. Praeterea. Perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde Philosophus dicit 10. Ethic. *(cap. 4. circ. med.),* quod « perfectissima sensus visus operatio est sensus maxime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium »; ergo e contrario turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis: sed imperfectio nulla erit in beatis; ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.

Sed contra est, quod dicitur Isa. ult.: *Egredientur, et videbunt cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me,* Gloss. *(ordin.)*: « Electi egredientur intelligentia, vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur ».

Respondeo dicendum, quod a beatis nihil subtrahi debet, quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat: unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria juxta se posita magis elucescunt; et ideo ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis, ut poenas impiorum perfecte videant.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem naturae; non enim oportet, ut naturali cognitione cognoscant omnia, quae erga vivos aguntur: sed sancti, qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt, quae aguntur et apud viatores, et apud damnatos: unde Greg. dicit 12. lib. Moral. *(cap. 14. a princ.)*: « De animabus sanctis sentiendum non est hoc (scilicet quod Job 14. dicit: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles non intelliget,* etc.), quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid, quod ignorent ».

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariae: unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra, et turpia videt.

ARTICULUS II. 406

UTRUM BEATI COMPATIANTUR MISERIIS DAMNATORUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod beati miseriis damnatorum compatiantur: compassio enim ex charitate procedit: sed in beatis erit perfectissima charitas; ergo maxime miseriis damnatorum compatiuntur.

2. Praeterea. Beati nunquam erunt elongati tantum a compassione, quantum Deus est: sed Deus quodammodo miseriis nostris compatitur (unde et misericors dicitur), et similiter angeli; ergo beati compatiuntur miseriis damnatorum.

Sed contra. Quicumque alicui compatitur, fit miseriae ejus quodammodo particeps: sed beati non possunt esse participes alicujus miseriae; ergo miseriis damnatorum non compatiuntur.

Respondeo dicendum, quod misericordia, vel compassio potest in aliquo inveniri *dupliciter: uno modo* per modum passionis; *alio modo* per modum electionis: in beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis; unde non erit in eis compassio, vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia, vel compassio nascitur, scilicet prout aliquis vult malum alterius repelli; unde in illis, quae secundum rationem repelli non volumus, compassionem talem non habemus: peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt, quod sine praejudicio divinae justitiae possunt in beatitudinem transferri de statu miseriae, et peccati: et ideo compassio ad eos locum habet, et secundum electionem voluntatis (prout Deus, angeli, et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo), et secundum passionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viae existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria; unde ad eorum miserias non poterit esse

compassio secundum electionem rectam; et ideo beati, qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod charitas tunc est compassionis principium, quando possumus ex charitate velle remotionem miseriae alicujus: sed sancti ex charitate hoc velle non possunt de damnatis, cum divinae justitiae repugnet; unde ratio non sequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, inquantum subvenit illis, quos secundum ordinem sapientiae, et justitiae suae convenit a miseria liberari; non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

ARTICULUS III. 407

UTRUM BEATI LAETENTUR DE POENIS IMPIORUM.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod beati non laetentur de poenis impiorum: laetari enim de malo alterius ad odium pertinet: sed in beatis nullum erit odium; ergo non laetabuntur de miseriis damnatorum.

2. PRAETEREA. Beati in patria erunt summe Deo conformes: sed Deus non delectatur in poenis nostris; ergo nec beati delectabuntur in poenis damnatorum.

3. PRAETEREA. Illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem: sed in homine viatore maxime est culpabile quod reficiatur aliorum poenis, et maxime laudabile ut de poenis doleat; ergo beati nullo modo laetantur de poenis damnatorum.

SED CONTRA est, quod in Psal. 57. dicitur: *Laetabitur justus, cum viderit vindictam.*

Praeterea. Isa. ult.: *Erunt usque ad satietatem visionis omni carni:* satietas autem refectionem mentis designat; ergo beati gaudebunt de poenis impiorum.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii *dupliciter: uno modo* per se, quando scilicet de aliquo gaudetur, inquantum hujusmodi; et sic sancti non laetabuntur de poenis impiorum: *alio modo* per accidens, idest ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinae justitiae ordinem, et suam liberationem, de qua gaudebunt: et sic divina justitia, et sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum; sed poena damnatorum per accidens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod laetari de malo alterius, inquantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem laetari de malo alterius ratione alicujus adjuncti: sic autem aliquis de malo proprio quandoque laetatur, sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod prosunt ei ad meritum vitae, Jacob. 1.: *Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentationes varias incideritis.*

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in poenis, inquantum hujusmodi, delectatur tamen in eis, inquantum sunt per suam justitiam ordinatae.

AD TERTIUM dicendum, quod in viatore non est laudabile, quod delectetur de aliorum poenis secundum se; est tamen laudabile, si delectetur de eis, inquantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio est de viatore, et comprehensore, quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis, et tamen tales passiones interdum sunt laudabiles, secundum quod

bonam dispositionem mentis indicant; sicut patet de verecundia, et misericordia, et poenitentia de malo: sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi judicium rationis consequens.

QUAESTIO XCV.

DE DOTIBUS BEATORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dotibus beatorum.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum beatis sint assignandae aliquae dotes.
Secundo. Utrum dos a beatitudine differat.
Tertio. Utrum Christo competat habere dotes.
Quarto. Utrum angelis.
Quinto. Utrum convenienter assignentur tres animae dotes.

ARTICULUS I. 408

UTRUM PONENDAE SINT ALIQUAE DOTES IN HOMINIBUS BEATIS.

(S. Thom. 4. Dist. 49. q. 4. art. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis: dos enim secundum jura *(lib. Pro oneribus, cap. De jure dotium, et lib. Dotis fructus, ff. eod.)* datur sponso ad sustinenda onera matrimonii: sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsae, inquantum sunt Ecclesiae membra; ergo eis dotes non dantur.

2. PRAETEREA. Dotes non dantur secundum jura *(lib. ult. cap. De dotis promissione, et lib. Qui liberos, ff. De ritu nupt.)* a patre sponsi, sed a patre sponsae: omnia autem bona beatitudinis dantur beatis a patre sponsi, scilicet Christi, Jacob. 1.: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum,* etc.; ergo hujusmodi dona, quae beatis dantur, non sunt dotes appellanda.

3. PRAETEREA. In matrimonio carnali dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii: sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiae triumphantis; ergo non sunt ibi aliquae dotes assignandae.

4. PRAETEREA. Dotes non dantur nisi causa matrimonii: sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiae militantis; ergo eadem ratione si beatis aliquae dotes conveniant, convenient etiam sanctis existentibus in via: sed istis non conveniunt; ergo nec beatis.

5. PRAETEREA. Dotes ad bona exteriora pertinent, quae dicuntur bona fortunae: sed praemia beatorum erunt de interioribus bonis; ergo non debent dotes nominari.

Sed contra. Ephes. 5. dicitur: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia:* ex quo habetur, quod spirituale matrimonium per carnale significatur: sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi; ergo cum sancti in domum Christi traducantur, cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

Praeterea. Dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium: sed matrimonium spirituale delectabilius est, quam corporale; ergo ei sunt dotes maxime assignandae.

Praeterea. Ornamenta sponsarum ad dotem pertinent: sed sancti ornati in gloriam traducuntur, ut dicitur Isa. 61.: *Induit me vestimentis salutis, quasi sponsam ornatam monilibus suis;* ergo sancti in patria dotes habent.

Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum; et hi ornatus a magistris dotes sunt nominati; unde datur quaedam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: « Dos est perpetuus animae, et corporis ornatus, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans »; et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro, unde possit sufficienter sponsam, et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsae conservatur, ut ad eam separato matrimonio revertatur. Sed de ratione nominis diversi *diversimode* opinantur: *quidam* enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi, quo omnem perfectionem, seu ornatum cujuscumque hominis dotem nominamus; sicut aliquis dicitur esse dotatus scientia, qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens *(lib. 1. de Arte amandi, vers. 198.)*:

Et quacumque potes dote placere, place.

Sed hoc non videtur usquequaque conveniens, quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundum aliquam similitudinem; unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad carnale matrimonium pertineat, oportet quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum. Et ideo *alii* dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum, quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsae pertinens; quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob, et filiis ejus, Genes. 34.: *Augete dotem, et munera postulate;* et Exod. 22.: *Si seduxerit quis virginem, dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam in uxorem:* unde et ornatus, qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriae, dos nominatur. Sed hoc manifeste est contra id quod juristae dicunt *(loc. cit. in arg. 1.)*, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod *dos* proprie est quaedam datio ex parte mulieris facta his, qui sunt ex parte viri, pro onere matrimonii quod sustinet vir; sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur « donatio propter nuptias »; et secundum hunc modum accipitur dos 3. Reg. 9., ubi dicitur, quod *Pharao, rex Aegypti, cepit Gazer, et dedit eam in dotem filiae suae uxori Salomonis.* Nec contra hoc faciunt auctoritates inductae; quamvis enim dotes a parente puellae consueverint assignari, tamen quandoque contingit, quod sponsus, vel pater sponsi assignet dotes vice patris puellae; quod contingit *dupliciter: vel* prae nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Hemor patre Sichem, qui voluit assignare

dotem, quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam: *vel* hoc fit in poenam sponsi, ut virgini a se corruptae dotem de suo assignet, quam pater puellae debuerat assignare: et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta *(hic sup.)*. Et ideo secundum *alios* dicendum est, quod dos in matrimonio corporali proprie dicitur, quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est *(hic sup.)*: sed tunc remanet difficultas, quomodo haec significatio possit aptari ad propositum, cum ornatus, qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a patre sponsi, quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dotes assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas, et dominium pertinet ad sponsam; quod patet ex hoc, quod soluto matrimonio, dos remanet sponsae secundum jura *(cap. 1. 2. et 3. De donat. inter virum, et uxorem)*: et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus, qui sponsae spirituali dantur, scilicet Ecclesiae in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, inquantum ad ejus gloriam, et honorem cedunt, sed sponsae, inquantum per eos ornatur.

Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas; effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet: unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsae, quam a patre sponsi. Sed tamen haec collatio, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum: personae quidem Patris, ut danti, quia in ipso est auctoritas: ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi, et sponsae: Filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum, et per ipsum dantur: sed Spiritui Sancto, inquantum in ipso, et secundum ipsum dantur; amor enim est omnis dationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per eas levatur; sicut gratiae convenit per se facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum: quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas, et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsae, quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut praesentialiter sponsum habeat: *quamdiu* autem *in hac vita sumus, peregrinamur a Domino (2. Cor. 5.)*; et ideo dona, quae sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes; sed illa quae conferuntur eis, quando transferuntur ad gloriam, in qua sponso praesentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio decor interior requiritur: unde dicitur in Psal. 44.: *Omnis gloria ejus filiae regis, ab intus*, etc.: sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior: unde non oportet, quod dotes hujusmodi assignentur in matrimonio spirituali, sicut assignantur in corporali.

ARTICULUS II. 409

UTRUM DOS SIT IDEM QUOD BEATITUDO.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod dos sit idem, quod beatitudo: ut enim ex definitione dotis praedicta patet *(art. praec.)*, « dos est ornatus corporis, et animae in aeterna beatitudine jugiter perseverans »: sed beatitudo animae est quidam ornatus ejus; ergo beatitudo est dos.

2. PRAETEREA. Dos dicitur illud, per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur: sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi; ergo beatitudo est dos.

3. PRAETEREA. Visio, secundum Augustinum *(lib. 1. de Trin. cap. 8. a med.)*, « est tota substantia beatitudinis »: sed visio ponitur una de dotibus; ergo beatitudo est dos.

4. PRAETEREA. Fruitio beatum facit: fruitio autem est dos; ergo dos facit beatum: et sic beatitudo est dos.

5. PRAETEREA. Secundum Boët. in lib. 3. de Conf. *(prosa 2. circ. princ.)*, « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus »: sed status beatorum perficitur ex dotibus; ergo dotes sunt beatitudinis partes.

SED CONTRA. Dos datur sine meritis; sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis; ergo beatitudo non est dos.

Praeterea. Beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures; ergo beatitudo non est dos.

Praeterea. Beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 7. a med.)*: sed dos etiam in corpore ponitur; ergo dos, et beatitudo non sunt idem.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod beatitudo, et dos sunt idem re, sed differunt ratione, quia dos respicit spirituale matrimonium, quod est inter Christum, et animam; non autem beatitudo: sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas, vel dispositio quaedam. Et ideo, secundum *alios*, dicendum est, quod beatitudo, et dos etiam realiter differunt; ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima beata Deo conjungitur: sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones, vel quaecumque aliae qualitates, quae ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis, quam sint in beatitudine, ut partes ejus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animae ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animae provenit, cum sit operatio quaedam: ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

AD SECUNDUM dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animae cum Christo, quae est per operationem: sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

AD TERTIUM dicendum, quod visio *dupliciter* potest accipi: *uno modo* actualiter, idest pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo: *alio modo* potest accipi habitualiter, idest pro habitu, a quo talis operatio elicitur, sive pro ipsa gloriae claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum: et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum AD QUARTUM de fruitione.

AD QUINTUM dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiae beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS III. 410

UTRUM COMPETAT CHRISTO HABERE DOTES.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod Christo competat habere dotes: sancti enim Christo per gloriam conformabuntur, unde dicitur Philip. 3.: *Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*; ergo etiam Christus dotes habet.

2. PRAETEREA. In spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis: sed in Christo invenitur quoddam matrimonium spirituale, quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a Verbo, ut patet ex Gloss. *(ord. Aug. lib. 1. de Cons. Evangelist. cap. 30. ad fin.)*, super illud Ps. 18.: *In sole posuit tabernaculum*, etc., et Apoc. 21.: *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus*; ergo et Christo competit habere dotes.

3. PRAETEREA. Ut dicit Aug. in lib. 3. de Doctrina Christiana *(cap. 31.)*, « Christus secundum regulam Ticonii propter unitatem corporis mystici, quae est inter caput, et membra, nominat se sponsum, et sponsam », ut patet Isa. 61.: *Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis*; cum ergo debeantur dotes sponsae, oportet, ut videtur, in Christo dotes ponere.

4. PRAETEREA. Omnibus membris Ecclesiae debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa: sed Christus est Ecclesiae membrum, ut patet 1. Corinth. 12.: *Vos estis corpus Christi, et membra de membro*, Gloss. *(interl.)* idest « de Christo »; ergo Christo debentur dotes.

5. PRAETEREA. Christus habet perfectam visionem, fruitionem, et delectationem: haec autem ponuntur dotes; ergo, etc.

SED CONTRA. Inter sponsum, et sponsam exigitur distinctio personarum: sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a Filio Dei, qui est sponsus, ut patet Joan. 3.: *Qui habet sponsam, sponsus est*; ergo cum dotes sponsae assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Praeterea. Non est ejusdem habere dotes, et recipere: sed Christus est, qui dat dotes spirituales; ergo Christo non competit dotes habere.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod in Christo est *triplex* unio: *una*, quae dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris: *alia* condignativa, qua humana natura unitur divinae: *tertia*, qua ipse Christus unitur Ecclesiae. Dicunt ergo, quod secundum duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis, quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa; dos autem datur sponsae quantum ad proprietatem, et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur esse conveniens; in illa enim conjunctione, qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam inquantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse,

quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsae ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam, quae est in unione personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter *tria: primo,* quia exigitur conformitas naturae inter sponsum, et sponsam in matrimonio illo, in quo dantur dotes; et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam: *secundo,* quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo: *tertio,* quia dos datur, quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta: humana autem natura, quae est assumpta in unitatem personae a Verbo, nunquam fuit, quin esset perfecte conjuncta. Unde secundum *alios* est dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie, sicut aliis sanctis: ea tamen, quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis, quae sit in Christo: non enim oportet, quod illud, in quo Christo conformamur, sit eodem modo in Christo, et in nobis.

Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa, qua Verbo conjungitur, cum non servetur ibi personarum distinctio, quae inter sponsum, et sponsam requiritur: sed quod quandoque dicatur desponsata humana natura, secundum quod Verbo conjuncta est, hoc est inquantum habet aliquem actum sponsae, quia scilicet inseparabiliter conjungitur, et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur, sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed inquantum sibi assumit personam sponsae suae, scilicet Ecclesiae, quae est ei spiritualiter conjuncta: unde nihil prohibet, quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes, non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quod nomen Ecclesiae *dupliciter* accipitur: *quandoque* enim nominat tantummodo corpus, quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae: sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris: *alio modo* accipitur Ecclesia, secundum quod nominat caput, et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiae, inquantum habet distinctum officium ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam, quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quandam; in Christo autem bonum spirituale non est partitum, sed est totaliter integrum; unde ipse est totum Ecclesiae bonum, nec est aliquid majus ipso, et aliis, quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non solum nominat sponsam, sed sponsum, et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum: unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae: et sic ei non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis; non enim illa Christo conveniunt, secundum quod habent rationem dotis.

ARTICULUS IV. 411

UTRUM ANGELI HABEANT DOTES.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod angeli habeant dotes, quia super illud Cantic. 6.: *Una est columba mea*, dicit Gloss.: « Una est Ecclesia in hominibus, et angelis »: sed Ecclesia est sponsa: et sic membris Ecclesiae convenit habere dotes; ergo angeli dotes habent.

2. Praeterea. Luc. 12. super illud: *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur a nuptiis,* dicit Gloss. *(ordin.):* « Ad nuptias Dominus ivit, quando post resurrectionem novus homo angelorum sibi multitudinem copulavit »; ergo angelorum multitudo est sponsa Christi, et sic angelis competunt dotes.

3. Praeterea. Spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit: sed spiritualis conjunctio non est minor inter angelos, et Deum, quam inter homines beatos, et Deum; ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod angelis conveniant dotes.

4. Praeterea. Spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum, et spiritualem sponsam: sed Christo, inquantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli, quam homines; ergo magis potest esse spirituale matrimonium angelorum ad Christum, quam hominum.

5. Praeterea. Major convenientia exigitur inter caput, et membra, quam inter sponsum, et sponsam: sed conformitas, quae est inter Christum, et angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput angelorum; ergo eadem ratione sufficit ad hoc, quod dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra. Origenes super Cantica *(in princ. Prologi)* distinguit quatuor personas, scilicet « sponsum, et sponsam, et adolescentulas, et sodales sponsi », et dicit, quod « angeli sunt sodales sponsi »; cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur quod angelis dotes non conveniant.

Praeterea. Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem, et passionem, unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. 4.: *Sponsus sanguinum tu mihi es:* sed Christus per passionem, et incarnationem non aliter fuit conjunctus angelis, quam prius erat; ergo angeli non pertinent ad Ecclesiam, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa; ergo angelis non conveniunt dotes.

Respondeo dicendum, quod ea quae ad dotes animae pertinent, non est dubium angelis sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis, sicut hominibus conveniunt, eo quod non ita proprie convenit angelis ratio sponsae, sicut hominibus: exigitur enim inter sponsum, et sponsam naturae conformitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt inquantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus; angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam; et ideo ratio dotis non ita proprie convenit angelis, sicut hominibus. Cum tamen in his, quae metaphorice dicuntur, non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi, quod methaporice aliquid de aliquo non praedicetur: et sic ex ratione inducta non potest sim-

pliciter haberi, quod angelis dotes non conveniant, sed solum quod non ita proprie, sicut hominibus, ratione dissimilitudinis praedictae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiae, non tamen sunt membra Ecclesiae, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturae: et sic non convenit eis proprie habere dotes.

AD SECUNDUM dicendum, quod desponsatio illa large accipitur pro unione, quae non habet conformitatem naturae in specie: et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in angelis.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos, qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturae convenire: et propter hoc desponsatio proprie ad angelos non pertinet.

AD QUARTUM dicendum, quod illa conformatio, qua angeli conformantur Christo, inquantum est Deus, non est talis, quae sufficiat ad perfectam rationem matrimonii, cum non sit secundum convenientiam in specie; sed magis adhuc remanet infinita distantia.

AD QUINTUM dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput angelorum, secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturae ad membrum: tamen sciendum, quod licet caput, et alia membra sint partes individui unius speciei, si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis a capite: unde loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia, quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat: et sic convenientia, quae est inter Deum, et angelos, magis sufficit ad rationem capitis, quam ad rationem sponsi.

ARTICULUS V. 412

UTRUM CONVENIENTER PONANTUR TRES ANIMAE DOTES.

(S. Thom. 4. Dist. 49. q. 4. art. 5. q. 1.).

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur tres animae dotes, scilicet *visio, dilectio,* et *fruitio;* anima enim conjungitur Deo secundum mentem, in qua est imago Trinitatis, secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem: sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam; ergo debet aliquid poni, quod memoriae respondeat, cum fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. PRAETEREA. Dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viae, quibus Deo conjungimur; quae sunt fides, spes, et charitas, quibus est ipse Deus objectum: sed dilectio respondet charitati, visio autem fidei; ergo deberet aliquid poni, quod pertineret ad spem; cum fruitio magis pertineat ad charitatem.

3. PRAETEREA. Deo non fruimur nisi per dilectionem, et visionem; «illis enim dicimur frui, quae diligimus propter se», ut patet per Aug. in lib. 1. de Doctr. Christ. *(cap. 4.);* ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

4. PRAETEREA. Ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio, 1. Corinth. 9.: *Sic currite, ut comprehendatis;* ergo debet adhuc quarta dos poni.

5. PRAETEREA. Anselm. dicit *(lib. de Similitudinib. cap. 48.),* quod haec per-

tinent ad beatitudinem animae, « sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium »; et sic videntur praedictae dotes inconvenienter assignari.

6. Praeterea. Augustinus in fine de Civ. Dei *(cap. ult. inter princ. et med.)* dicit, quod « Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur »; ergo laus praeassignatis dotibus annumerari debet.

7. Praeterea. Boëtius ponit *quinque* ad beatitudinem pertinentia in 3. de Consolat. *(prosa 10. a med.)* quae sunt haec: *sufficientia,* quam promittunt divitiae; *jucunditas,* quam promittit voluptas; *celebritas,* quam promittit fama; *securitas,* quam promittit potentia; *reverentia,* quam promittit dignitas: et sic videtur, quod potius ista deberent assignari dotes, quam praedicta.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter tres ponuntur animae dotes, diversimode tamen: quidam enim dicunt, quod tres dotes animae sunt visio, dilectio, et fruitio: quidam vero dicunt, quod sunt visio, comprehensio, et fruitio: quidam vero, quod sunt visio, dilectio [*al.* delectatio], et comprehensio. Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem; et eodem modo earum numerus assignatur: dictum enim est *(art. 2. huj. q.)*, quod dos est aliquid animae inhaerens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo: in qua quidem operatione *duo* requiruntur, scilicet ipsa *substantia* operationis, quae est visio, et *perfectio* ejus, quae est delectatio: oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis *dupliciter: uno modo* ex parte objecti, inquantum id, quod videtur, est delectabile: *alio modo* ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est; sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala non delectent nos: et quia operatio illa, in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur, quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum: sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur *duo: quod* scilicet ipsum visibile sit conveniens; et *quod* sit conjunctum: sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus, qui visionem eliciat; et sic est una dos, quae dicitur ab omnibus *visio.* Sed ex parte visibilis requiruntur *duo:* scilicet *convenientia,* quae est per affectum; et quantum ad hoc ponitur a quibusdam dos *dilectio,* et a quibusdam *fruitio,* secundum quod fruitio ad affectum pertinet; illud enim quod summe diligimus, convenientissimum aestimamus: requiritur etiam ex parte visibilis *conjunctio;* et sic ponitur a quibusdam *comprehensio,* quae nihil est aliud, quam in praesentia Deum habere, et in seipso tenere: sed secundum alios ponitur *fruitio,* prout est non spei, sicut est in via, sed jam rei, sicut est in patria. Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis, scilicet visio fidei; spei vero comprehensio, vel fruitio secundum unam acceptionem; charitati vero fruitio, vel delectatio [*al.* dilectio] secundum assignationem aliam: fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se dilectionem, et comprehensionem, et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animae viribus, visionem scilicet rationali; dilectionem [*al.* delectationem] concupiscibili; fruitionem vero irascibili, in quantum talis fruitio est per quandam victoriam adepta: sed hoc non proprie dicitur, quia irascibilis, et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; dotes autem animae ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, et intelligentia non habent nisi unam operationem, vel quia ipsa intelligentia est operatio memoriae; vel si intelligentia dicatur esse potentia quaedam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriae est notitiam tenere: unde etiam memoriae, et intelligentiae non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet tantum una dos, scilicet visio.

Ad secundum dicendum, quod fruitio respondet spei, inquantum includit comprehensionem, quae spei succedet; quod enim speratur, nondum habetur; et ideo spes quodammodo affligit propter distantiam amati, et propter hoc in patria non remanebit, sed succedet ei comprehensio.

Ad tertium dicendum, quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione, et dilectione; alio tamen modo, quam dilectio a visione: dilectio enim, et visio *diversos* habitus nominant, quorum *unus* pertinet ad intellectum, *alter* vero ad affectum. Sed comprehensio, vel fruitio, secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus; sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur, ut non posset mens Deo praesentialiter conjungi; et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriae animam ab omni defectu liberat; sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad praedominandum corpori, et ad alia hujusmodi, per quae excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis *(in corp.)*.

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis, in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur: illa autem, quae Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia, vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; *vel* pares, ad quos pertinet amicitia quantum ad unionem affectuum, et concordia quantum ad consensum in agendis; *vel* inferiores, ad quos pertinet potestas, secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, et gaudium quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quod laus, quae ab Augustino ponitur tertium eorum, quae in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens; ex hoc enim ipso, quod anima Deo conjungitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat: unde laus non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque supradicta, quae enumerat Boëtius, sunt quaedam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem, vel ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione suae perfectionis sola, et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quaeritur; ut patet etiam per Philos. in 1. Ethic. *(cap. 7. a med.)* et in 10. *(cap. 7. et 8.)*. Et secundum hoc ostendit Boëtius, illa quinque in vera beatitudine esse, quia haec sunt, quae ab hominibus in felicitate temporali quaeruntur: quae vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut est securitas; vel ad consecutionem boni convenientis, sicut jucunditas; vel perfecti, sicut sufficientia; vel ad manifestationem boni, sicut celebritas, inquantum bonum unius est in notitia multorum; et reverentia, inquantum illius notitiae,

vel boni signum aliquod exhibetur; reverentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis: unde patet, quod ista quinque non debent dici dotes, sed quaedam beatitudinis conditiones.

QUAESTIO XCVI.

DE AUREOLIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de aureolis.

Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo. Utrum aureola differat a praemio essentiali.
Secundo. Utrum differat a fructu.
Tertio. Utrum fructus soli virtuti continentiae debeatur.
Quarto. Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiae.
Quinto. Utrum virginibus debeatur aureola.
Sexto. Utrum debeatur martyribus.
Septimo. Utrum debeatur doctoribus.
Octavo. Utrum Christo debeatur.
Nono. Utrum angelis.
Decimo. Utrum corpori humano debeatur.
Undecimo. Utrum convenienter tres aureolae assignentur.
Duodecimo. Utrum aureola virginum sit potissima.
Decimotertio. Utrum unus alio intensius eamdem aureolam habeat.

ARTICULUS I. 413

UTRUM AUREOLA SIT ALIUD A PRAEMIO ESSENTIALI, QUOD AUREA DICITUR.

(S. Thom. 4. Dist. 49. q. 5. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod aureola non sit aliquod aliud praemium a praemio essentiali, quod *aurea* dicitur: praemium enim essentiale est ipsa beatitudo: sed beatitudo, secundum Boëtium *(lib. 3. de Consol. prosa 2. circ. princ.)*, « est status omnium bonorum aggregatione perfectus »; ergo praemium essentiale includit omne bonum, quod habetur in patria; et sic aureola includitur in aurea.

2. Praeterea. *Magis* et *minus* non diversificant speciem: sed illi qui servant consilia, et praecepta, magis praemiantur, quam illi qui servant praecepta tantum; nec in aliquo praemium eorum videtur differre, nisi quod unum est altero majus; cum ergo aureola nominet praemium, quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

3. PRAETEREA. Praemium respondet merito: sed radix totius meriti est charitas: cum ergo charitati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod praemium ab aurea distinctum.

4. PRAETEREA. « Omnes homines beati assumuntur ad angelorum ordines », ut dicit Gregor. *(hom. 34. in Evang. parum ante med.)*: sed in angelis « licet quaedam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alii aliis sublimius possident, quae tamen omnes habent », ut etiam Gregorius dicit *(ibid. a med.)*; ergo in beatis non erit aliquod aliud praemium nisi omnium commune; ergo aureola non est praemium distinctum ab aurea.

5. PRAETEREA. Excellentiori merito excellentius praemium debetur: si ergo aurea debetur operibus quae sunt in praecepto, aureola vero his quae sunt in consilio, aureola erit perfectior, quam aurea, et ita non deberet diminutive significari; et sic videtur, quod aureola non sit praemium distinctum ab aurea.

SED CONTRA. Exod. 25. super illud: *Facies et alteram coronam aureolam,* dicit Gloss. *(ord. Bedae, lib. 1. de Tabernac. cap. 6. a med.)*: « Ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram Agno concinunt »: ex quo videtur, quod aureola sit quaedam corona non omnibus, sed quibusdam specialiter reddita; aurea autem omnibus beatis redditur; ergo aureola est aliud, quam aurea.

Praeterea. Pugnae, quam sequitur victoria, debetur corona, 2. Timoth. 2.: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit;* ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis: sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi; ergo prae aliis aliquam coronam habere debent; et hanc dicimus *aureolam.*

Praeterea. Ecclesia militans descendit a triumphante, ut patet Apoc. 21.: *Vidi civitatem sanctam,* etc.: sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia praemia, sicut victoribus corona, currentibus bravium; ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

RESPONDEO dicendum, quod praemium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur ut viso, et amato perfecte: hoc autem praemium metaphorice *corona* dicitur, vel *aurea,* tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur; *militia* enim *est vita hominis super terram (Job 7.);* tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis, Apoc. 5.: *Fecisti nos Deo nostro regnum,* etc. Corona autem est proprium signum regiae potestatis, et eadem ratione praemium accidentale, quod essentiali additur, coronae rationem habet: significat etiam corona perfectionem quandam, ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam perfectioni competat beatorum: sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum praemium *aureola* nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur *dupliciter: uno modo* ex conditione naturae ejus qui praemiatur, sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum *aureola* nominatur: unde super illud Exod. 25.: *Facies et alteram coronam aureolam,* dicit quaedam Gloss. *(ordin. Bedae, loc. cit.)* quod « in fine aureola superponitur, cum in Scriptura dicatur, quod ei sublimior gloria in receptione corporum servetur ». Sic autem nunc de aureola non agitur. *Alio modo* ex ratione operis meritorii; quod quidem rationem meriti habet ex *duo-*

bus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem; scilicet ex *radice charitatis,* qua refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est *aurea:* et ex ipso *genere actus,* quod laudabilitatem quandam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et ex proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod *aureola* dicitur; et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum est quod aureola dicit aliquid aureae superadditum, id est quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis; quod est aliud gaudium ab eo, quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium *aurea* dicitur. Quidam tamen dicunt, quod ipsum praemium commune, quod est *aurea,* accipit nomen *aureolae,* secundum quod virginibus, vel martyribus, vel doctoribus redditur; sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc, quod alicui debetur, quamvis omnino sint idem debitum, et denarius; non tamen ita quod praemium essentiale oporteat esse majus, quando *aureola* dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi; ut quamvis in duobus sit aequalis limpiditas divinae visionis, in uno tamen dicatur *aureola,* non in altero, inquantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi, Sed hoc videtur esse contra intentionem Gloss. *(sup. cit.)* Exod. 25.: si enim idem esset aurea, et aureola, non diceretur aureola aureae superponi: et praeterea cum merito respondeat praemium, oportet quod illi excellentiae meriti, quae est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in praemio: et hanc excellentiam vocamus *aureolam:* unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona, quae sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quae consistit in perfecta hominis operatione: sed quaedam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior: unde pertinent ad bene esse beatitudinis, et ad decentiam quandam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in 1. Ethic. *(cap. 8.):* et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriae.

Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia, et praecepta, semper meretur magis, quam ille qui servat praecepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice charitas; cum quandoque ex majori charitate aliquis servet praecepta tantum, quam aliquis praecepta, et consilia. Sed ut pluries accidit e contrario, quia « probatio dilectionis exhibitio est operis », ut Gregorius dicit *(homil. 30. in Evang. circ. princ.);* non ergo ipsum essentiale praemium magis intensum dicitur *aureola,* sed id quod praemio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus praemium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive aequale praemio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod charitas est primum principium merendi: sed actus noster est quasi instrumentum, quo meremur: ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento: et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium; unde et in praemio aliquid est ex parte charitatis, scilicet *aurea,* et aliquid ex genere operationis, scilicet *aureola.*

Ad quartum dicendum, quod angeli omnes eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et ideo nullum singulare praemium invenitur in uno, quod alius non habeat aliquo modo: homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur: et ideo non est simile. Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, inquantum scilicet per charitatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat: non tamen hoc gaudium, quo unus alteri congaudet, potest *aureola* nominari, quia non datur in praemium victoriae ejus, sed magis respicit victoriam alienam: corona autem ipsis victoribus redditur, non victoriae congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti, quae consurgit ex charitate, quam illa quae consurgit ex genere actus; sicut finis, ad quem ordinat charitas, est potior his quae sunt ad finem, circa quae actus nostri consistunt: unde etiam praemium respondens merito ratione charitatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet praemio respondente actui ratione sui generis: et ideo aureola dicitur diminutive respectu aureae.

ARTICULUS II. 414

UTRUM AUREOLA DIFFERAT A FRUCTU.

(S. Thom. 4. Dist. 49. q. 5. art. 2. q. 1. et seq.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod aureola non differat a fructu; eidem enim merito non debentur diversa praemia: sed eidem merito respondet aureola, et fructus centesimus, scilicet virginitatis, ut patet in Gloss. *(ord. sup. illud: Aliud quidem centesimum, Matth. 13.)*; ergo aureola est idem quod fructus.

2. Praeterea. August. dicit in lib. 2. de Virginit. *(cap. 45.)*, quod « centesimus fructus debetur martyribus, et idem debetur virginibus »; ergo fructus est quoddam praemium commune virginibus, et martyribus: sed eisdem etiam debetur aureola; ergo aureola est idem quod fructus.

3. Praeterea. In beatitudine non invenitur nisi *duplex* praemium, scilicet *essentiale* et *accidentale*, quod essentiali superadditur: sed praemium essentiali superadditum dicitur *aureola*, quod patet ex hoc quod Exod. 25., aureola coronae aureae superponi dicitur: sed fructus non est praemium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis; ergo est idem quod aureola.

Sed contra. Quaecumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis: sed fructus, et aureola non similiter dividuntur, quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum; ergo fructus, et aureola non sunt idem.

Praeterea. Si fructus, et aureola essent idem, cuicumque deberetur fructus, deberetur et aureola: hoc autem patet esse falsum, quia fructus debetur viduitati, non autem aureola; ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod ea quae metaphorice dicuntur, possunt varie accipi, secundum adaptationes ad diversas proprietates ejus, unde fit transumptio: cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terra nascentibus, secundum diversas conditiones, quae in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur: fructus enim

corporalis dulcedinem habet, qua reficit, secundum quod in usum hominis venit; est etiam ultimum, ad quod operatio naturae pervenit; est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem, vel quoscumque alios modos. *Quandoque* igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit, quasi ultimus finis; et secundum hanc significationem dicimur Deo frui, perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; et ex hac significatione accipitur fruitio, quae est dos: sic autem nunc de fructibus non loquimur. *Quandoque* autem sumitur fructus spiritualiter pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, inquantum « mentem sincera dulcedine reficiunt », ut Ambrosius dicit. Et sic accipitur fructus Gal. 5.. *Fructus autem spiritus charitas, gaudium,* etc. Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur; de hoc enim dictum est *(3. Dist. 34. q. 1. art. 1. et 1-2. q. 7. art. 1. ad 2.)*. Potest autem *alio modo* sumi fructus spiritualis ad similitudinem corporalis, inquantum corporalis fructus est quoddam commodum, quod ex labore agriculturae expectatur; ut sic fructus dicatur illud praemium, quod homo consequitur ex labore, quo in hac vita laborat; et sic omne praemium, quod in futuro habebitur ex nostris laboribus, fructus dicitur: et sic accipitur fructus Rom. 6.: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Sic etiam nunc nos de fructu non agimus; sed agimus de fructu, secundum quod ex semine consurgit: sic enim de fructu Dominus loquitur Matth. 13., ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum, et centesimum. Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terrae in suam naturam; et quanto haec virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, quanto fructus sequitur uberior: spirituale autem semen, quod in nobis seminatur, est verbum Dei; unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi. Secundum hoc igitur fructus verbi Dei differt ab aurea, et ab aureola, quia *aurea* consistit in gaudio, quod habetur de Deo; *aureola* vero in gaudio, quod habetur de operum perfectione: sed *fructus* in gaudio, quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbi Dei. Quidam tamen distinguunt inter aureolam, et fructum, dicentes, quod aureola debetur pugnanti, secundum illud 2. Timoth. 2.: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit;* fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur Sap. 3.: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Alii vero dicunt, quod *aurea* respicit conversionem ad Deum; sed *aureola,* et *fructus* consistunt in his quae sunt ad finem: ita tamen quod fructus principalius respicit voluntatem, aureola autem magis corpus: sed cum in eodem sit labor, et pugna, et secundum idem, et praemium corporis ex praemio animae dependeat; secundum praedicta non esset differentia inter fructum, auream, et aureolam, nisi ratione tantum; et hoc non potest esse, cum quibusdam assignetur fructus, quibus non assignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens eidem merito, secundum diversa quae in ipso sunt, diversa praemia respondere; unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio charitatis; aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriae cujusdam excellentis; fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quandam spiritualitatem transit, a carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem,

prout nunc loquimur, non dicit praemium commune martyrio, et virginitati, sed tribus continentiae gradibus. Glossa autem illa, quae ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum, secundum quod quaelibet remuneratio dicitur fructus; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur, quae quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale praemium essentiali superadditum, non tamen omne accidentale praemium est aureola, sed praemium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam; unde non est inconveniens, quod abstractioni a carnali vita aliquod aliud accidentale praemium debeatur, quod fructus dicitur.

ARTICULUS III. 415

UTRUM FRUCTUS DEBEATUR SOLI VIRTUTI CONTINENTIAE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fructus non debeatur soli virtuti continentiae, quia 1. Corinth. 15., super illud: *Alia claritas solis,* etc., dicit Glossa *(ordin. Ambros.),* quod « claritati solis illorum dignitas comparatur, qui centesimum fructum habent; lunari autem, qui sexagesimum; stellis vero, qui trigesimum »: sed illa diversitas claritatis, secundum intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam; ergo diversi fructus non debent respondere soli virtuti continentiae.

2. Praeterea. Fructus a fruitione dicuntur: sed fruitio pertinet ad praemium essentiale, quod omnibus virtutibus respondet; ergo, etc.

3. Praeterea. Fructus labori debetur, Sap. 3.: *Bonorum laborum gloriosus est fructus:* sed major est labor in fortitudine, quam in temperantia, vel in continentia; ergo fructus non respondet soli continentiae.

4. Praeterea. Difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parsimoniae, quam continentiae; ergo parsimoniae magis respondet fructus, quam continentiae.

5. Praeterea. Fructus refectionem importat: refectio autem praecipue est in fine; cum ergo virtutes theologicae finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeat respondere.

Sed contra est, quod habetur in Gloss. *(ord. sup. illud: Aliud trigesimum, etc., Matth. 13.),* quae fructus assignat virginitati, viduitati, et continentiae conjugali, quae sunt continentiae partes.

Respondeo dicendum, quod fructus est quoddam praemium, quod debetur homini ex hoc, quod a carnali vita in spiritualem transit: et ideo illi virtuti praecipue fructus respondet, quae hominem praecipue a subjectione carnis liberat: hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima praecipue carni subditur; adeo ut in actu carnali, secundum Hieron. *(epist. 11. ad Ageruch. aliquant. a med.),* nec spiritus prophetiae corda tangat prophetarum, nec « in illa delectatione est possibile aliquid intelligere », ut Philos. dicit 7. Ethic. *(cap. 11. circ. fin.);* et ideo continentiae magis respondet fructus, quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quaelibet remuneratio fructus nominatur.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non sumitur a fructu secundum illam similitudinem, qua nunc de fructu loquimur, ut patet ex dictis *(art. praec.)*.

Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant: unde et ipsae segetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur continentiae, quam fortitudini, quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes, quae sunt in cibis, sint magis necessariae illis quae sunt in venereis, non tamen sunt ita vehementes; unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad quintum dicendum, quod fructus non sumitur hic, secundum quod frui dicitur, qui reficitur in fine; sed alio modo dicto *(art. praec.)*: et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. 416

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR TRES FRUCTUS TRIBUS CONTINENTIAE PARTIBUS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus, quia Galat. 5. ponuntur duodecim fructus spiritus, *charitas, gaudium, pax,* etc.; ergo videtur, quod non debeant poni tres tantum.

2. Praeterea. Fructus nominat aliquod praemium speciale; sed praemium quod assignatur virginibus, viduis, et conjugatis, non est speciale, quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium; cum nullus salvetur qui continentia careat, et continentia per has tres sufficienter dividatur; ergo inconvenienter tribus praedictis tres fructus assignantur.

3. Praeterea. Sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas vidualem: sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium; neque secundum arithmeticam proportionem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in superabundantia, quia continet totum, et duas tertias partes ejus; ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiae gradibus.

4. Praeterea. Ea quae in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent, Luc. 21.: *Coelum, et terra transibunt, verba autem mea non transibunt:* sed ea quae ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari; ergo ex his, quae ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quae in Scriptura sacra dicuntur: et sic videtur, quod inconveniens sit ratio, quam Beda *(lib. 3. in Luc. cap. 29. et Hieron. lib. 1. contr. Jovinian. cap. 1.)* assignat de istis fructibus, dicens quod « fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repraesentatione, quae fit in abaco, triginta significatur per contactum pollicis, et indicis secundum suam summitatem, unde ibi quodammodo osculantur se; et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius vero numerus significatur per contactum indicis super medium articuli pollicis; et sic per hoc quod index jacet super pollicem, opprimens

ipsum, significat oppressionem illam, quam viduae patiuntur in mundo: cum autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram a laeva transimus; unde per centenarium virginitas designatur, quae habet portionem angelicae dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria; nos autem in sinistra, propter imperfectionem praesentis vitae».

RESPONDEO dicendum, quod per continentiam, cui fructus respondet, homo in quandam spiritualitatem adducitur, carnalitate abjecta; et ideo secundum diversum modum spiritualitatis, quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est autem quaedam spiritualitas necessaria, et quaedam superabundans; necessaria quidem spiritualitas est in hoc, quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur; quod fit, cum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis; et haec est spiritualitas conjugatorum: spiritualitas vero superabundans est, per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit: sed hoc contingit *dupliciter: vel* respectu cujuslibet temporis, praeteriti, praesentis, et futuri; et haec est spiritualitas virginum: *vel* secundum aliquod tempus; et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda superius assignat: quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum; tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in 1. de Coelo, et Mundo *(tex. 2.)*, et habet in se perfectionem quandam omnibus communem, scilicet principii, medii, et finis: unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur, in quibus supra observationem Decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus: senarius autem numerus, ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis: unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectationibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosi actus; cum nulla enim persona, et in nullo loco viduitas utitur carnis delectationibus; et sic de aliis circumstantiis, quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum: et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest; habet enim centenarius, inquantum est numerus quadratus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est, quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia: unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo, sicut hic de eis loquimur.

AD SECUNDUM dicendum, quod nihil cogit ad ponendum fructum esse praemium non omnibus salvandis commune: non solum enim essentiale praemium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis, sine quibus non est salus. Potest tamen dici, quod fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine poenitent, et incontinenter vixerunt; eis enim non fructus, sed essentiale praemium debetur tantum.

AD TERTIUM dicendum, quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species, et figuras numerorum, quam secundum quantitates ipsorum.

Tamen etiam quantum ad quantitatis excessum, potest aliqua ratio assignari: conjugatus enim abstinet tantum a non sua, vidua vero a suo, et non suo: et sic invenitur ibi quaedam ratio dupli; sicut sexagenarius est duplus ad tricenarium, centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium: quaternarius autem est primus numerus solidus, et cubicus: et sic convenit talis additio virginitati, quae supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

Ad QUARTUM dicendum, quod quamvis illa repraesentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo super rerum naturam, inquantum secundum ordinem dictorum articulorum, et contactuum numeri gradatim designantur.

ARTICULUS V. 417

UTRUM AUREOLA DEBEATUR RATIONE VIRGINITATIS.

(S. Thom. 4. Dist. 49. q. 5. art. 3. q. 1. et seq.).

Ad QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod ratione virginitatis non debeatur aureola; ubi est enim major difficultas in opere, ibi debetur majus praemium: sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectationibus carnis viduae, quam virgines; dicit enim Hieronym. *(implic. epist. 11. ad Ageruch. parum a princ. et a med.)* quod «quanto major est difficultas ex parte quorumdam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est praemium», et loquitur in commendatione viduarum; Philosophus etiam dicit in lib. 7. Animalium *(cap. 1. ante med.)*, quod «juvenes corruptae magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis»; ergo aureola, quae est maximum praemium, debetur magis viduis, quam virginibus.

2. Praeterea. Si virginitati deberetur aureola, ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola: sed in Beata Virgine est perfectissima virginitas, unde et *Virgo virginum* nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cum corruptionem fomitis non fuerit infestata; ergo virginitati aureola non debetur.

3. Praeterea. Ei, quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur praemium excellens: sed virginitatem servare in statu innocentiae non fuisset laudabile, cum tunc praeceptum esset: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram:* nec etiam tempore legis, cum steriles erant maledictae; ergo virginitati aureola non debetur.

4. Praeterea. Non debetur idem praemium virginitati servatae, et virginitati amissae: sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola, ut si aliqua invita prostituatur a tyranno, quia Christum confitetur; ergo virginitati aureola non debetur.

5. Praeterea. Excellens praemium non debetur ei, quod inest nobis a natura: sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono, et malo; ergo virginitati aureola non debetur.

6. Praeterea. Sicut se habet viduitas ad fructum sexagesimum, ita virginitas ad fructum centesimum, et ad aureolam: sed non cuilibet viduae debetur fructus sexagesimus, sed solum viduitatem voventi, ut quidam dicunt; ergo videtur, quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solum virginitati ex voto servatae.

7. PRAETEREA. Praemium non respondet necessitati, cum omne meritum in voluntate consistat: sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi, et eunuchi; ergo virginitati non semper debetur aureola.

SED CONTRA est, quod habetur Exod. 25.: *Facies et alteram coronam aureolam,* Gloss. *(ordin. Bedae, lib. 1. de Tabernac. cap. 6. a med.):* « Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines coram Agno concinunt, scilicet qui sequuntur Agnum, quocumque ierit »; ergo praemium, quod virginitati debetur, dicitur *aureola.*

Praeterea. Isa. 56. dicitur: *Haec dicit Dominus Deus eunuchis:* et sequitur: *Dabo eis nomen melius a filiis, et filiabus,* Gloss. *(interl. Aug. lib. de Virginit. cap. 25. ad fin.):* « Propriam gloriam, excellentemque significat »: sed per eunuchos, *qui seipsos castraverunt propter regnum coelorum (Matth. 19.),* virgines designantur; ergo sequitur, quod virginitati debetur aliquod excellens praemium, et hoc vocatur *aureola.*

RESPONDEO dicendum, quod ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona; unde cum per virginitatem aliquis singularem quandam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet ad Galat. 5.: *Spiritus concupiscit adversus carnem,* etc., virginitati specialis corona debetur, quae *aureola* nominatur: et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur. Sed cui virginitati debeatur aureola, non similiter omnes dicunt: *quidam* enim dicunt, aureolam actui deberi; unde illa, quae actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum: sed hoc non videtur esse conveniens, quia secundum hoc illae, quae habent voluntatem nubendi, et tamen antequam nupserint decedunt, haberent aureolam. Unde *alii* dicunt, quod aureola debetur statui, et non actui; ut illae tantum virgines aureolam mereantur, quae in statu virginitatis perpetuae servandae per votum se posuerunt: sed hoc etiam non videtur conveniens, quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut aliquis alius vovens. Et ideo *aliter* dici potest, quod meritum omni actui virtutis debetur a charitate imperato: virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet, secundum quod perpetua incorruptio mentis, et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quae dicta sunt *(4. Dist. 33. q. 3. art. 1. et 2.);* et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur, quae propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint, sive non; et hoc dico, secundum quod aureola proprie accipitur ut praemium quoddam merito redditum, quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitae inveniatur, quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio, quod in patria habebunt super gaudium essentiale, sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi; non enim est dubium, quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt; quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerunt, ut patet in pueris baptizatis: sed haec non est propria acceptio aureolae, sed valde communis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in continendo secundum aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduae, caeteris paribus: virgines enim concupiscentia inflammat, et experiendi desiderium, quod ex quasi quadam curiositate procedit, qua scilicet fit ut homo libentius videat quae nunquam vidit: et etiam quandoque in eis concupiscentiam auget aesti-

matio majoris delectationis, quam sit secundum veritatem; et inconsideratio eorum incommodorum, quae delectationi hujusmodi adjunguntur: et quantum ad hoc viduae minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam; et in diversis unum alteri praejudicat, secundum diversas hominis conditiones, et dispositiones, quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnae, hoc tamen certum est, quod perfectior est victoria virginum, quam viduarum: perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse; corona autem non debetur pugnae, sed victoriae de pugna.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* circa hoc est opinio: *quidam* enim dicunt, quod Beata Virgo pro virginitatis praemio non habet aureolam, si aureola proprie accipiatur, secundum quod respicit pugnam; tamen habet aliquid majus aureola, propter perfectissimum propositum virginitatis servandae: *alii* vero dicunt, quod etiam aureolam sub propria ratione aureolae habet, et excellentissimam, quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen carnis aliquam habuit; sed ex vehementia virtutis habuit adeo carnem subditam, quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud videtur inconvenienter dici, quia cum Virgo Beata credatur omnino immunis fuisse a fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi a fomitis inclinatione; nec tentatio, quae est a carne, sine peccato esse possit, ut patet per Gloss. *(Petri Lomb. et August. lib. 19. de Civit. Dei, cap. 4. ante med.)* 2. Corinth. 12. super illud: *Datus est mihi stimulus carnis meae,* etc.: unde dicendum est, quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiae conformetur, in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem quae est ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet Matth. 4.

Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, nisi inquantum addit quandam excellentiam super alios continentiae gradus: si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam conjugalem habuisset, quia fuissent tunc honorabiles nuptiae, et torus immaculatus, nulla concupiscentiae foeditate existente: unde virginitas tunc servata non fuisset; nec ei tunc aureola deberetur: sed mutata humanae naturae conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideo ei speciale redditur praemium: tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere: unde nec tali proposito speciale praemium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu; ut creditur de Jeremia, et Helia, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit aureolam; dummodo propositum virginitatem perpetuo servandi inviolabiliter servet, illi actui nullo modo consentiens: nec etiam per hoc virginitatem perdit; et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa corrumpatur violenter. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc ei erit ad meritum, et ad genus martyrii pertinebit: unde Lucia dixit: « Si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam »; non quod habeat duas virginitatis aureolas, sed quia *duplex* praemium reportabit, *unum* pro virginitate custodita, *aliud* pro injuria quam passa est. Dato etiam, quod taliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit: nec

tamen Matri Christi aequabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis.

Ad QUINTUM dicendum, quod virginitas nobis a natura innascitur, quantum ad id quod est materiale in virginitate: sed propositum perpetuae incorruptionis servandae, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiae proveniens.

Ad SEXTUM dicendum, quod non quilibet viduae fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quae propositum viduitatis servandae retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut etiam de virginitate dictum est *(in corp. art. et ad 4.)*.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod si frigidi, et eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servandi, etiamsi facultas adesset coeundi, virgines sunt dicendi, et aureolam merentur; faciunt enim de necessitate virtutem: si vero voluntatem habeant ducendi conjugem, si possent, aureolam non merentur: unde dicit August. in lib. de Sancta Virginitate *(cap. 24. circ. princ.)*: « Quibus ipsum virilem membrum debilitatur, ut generare non possint (ut sunt eunuchi), sufficit, cum christiani fiunt, et Dei praecepta custodiunt, eo tamen proposito sunt, ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adaequari ».

ARTICULUS VI. 418

UTRUM MARTYRIBUS AUREOLA DEBEATUR.

Ad SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod martyribus aureola non debeatur: aureola enim praemium est, quod operibus supererogationum redditur, unde dicit Beda super illud Exod. 25.: *Facies et alteram coronam, etc. (hab. in Gloss. ord.)*: « Deo eorum praemio potest recte intelligi, qui generalia mandata spontaneae vitae perfectioris electione transcendunt »: sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Rom. 10.: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem;* ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. PRAETEREA. Secundum Gregor. *(aequivalenter lib. 9. Moral. cap. 2. ad fin. et Aug. lib. 1. de Adult. Conjug. cap. 14. in princ.)*, « servitia quanto sunt magis libera, tanto sunt magis grata »: sed martyrium minimum habet de libertate, cum sit poena ab alio inflicta violenter; ergo martyrio aureola non debetur, quae respondet merito excellenti.

3. PRAETEREA. Martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate; unde Bernardus *(in serm. Ss. Innocent.)* distinguit *tria* genera martyrum, scilicet: *voluntate, non nece,* ut Joannes; *voluntate, et nece,* ut Stephanus; *nece, et non voluntate,* ut Innocentes; si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis, quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat: hoc autem non ponitur; ergo martyrio aureola non debetur.

4. PRAETEREA. Afflictio corporis est minor, quam afflictio mentis, quae est per interiores dolores, et animae passiones: sed interior afflictio quoddam etiam martyrium est, unde dicit Hieron. in sermone de Assumptione *(seu epist. 10. ad Paul. et Eustoch. inter rejectit. inter med. et fin.)*: « Recte dixerim, Dei genitrix virgo, et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit »; unde « tuam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte Filii »;

cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Praeterea. Ipsa poenitentia martyrium quoddam est; unde dicit Greg. *(hom. 3. in Evang. in fin.)*: « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum; quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus »: poenitentiae autem, quae in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur; ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur aureola.

6. Praeterea. Illicito operi non debetur aureola: sed illicitum est sibi ipsi manus injicere, ut patet per Aug. in 1. lib. de Civ. Dei *(cap. 17. et 20.)*; et tamen quorumdam martyria in Ecclesia celebrata sunt, qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in Eccles. Hist. *(Euseb. lib. 8. cap. 24.)* de quibusdam mulieribus apud Antiochiam; ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Praeterea. Contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et postmodum aliquo tempore supervivere: hunc autem constat martyrem esse, et tamen, ut videtur, ei aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem; ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Praeterea. Quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium, quam etiam in proprii corporis afflictione, quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda: si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola; ergo idem quod prius.

9. Praeterea. Martyr videtur esse tantum ille, qui pro fide occiditur; unde dicit Isid. *(lib. 7. Etym. cap. 11.)*: « *Martyres* graece, *testes* latine dicuntur, quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt »: sed aliquae aliae virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, et charitas, et hujusmodi, quae sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola; ergo videtur, quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Praeterea. Sicut veritas fidei est a Deo, ita et quaelibet alia veritas, ut dicit Ambros. *(sup. illud 1. Cor. 12.: Nemo potest dicere, etc.)*, quia « omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est »; ergo si sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione et sustinentibus mortem pro alia qualibet veritate; quod tamen non videtur.

11. Praeterea. Bonum commune est potius bono particulari; sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello justo, non debetur ei aureola; ergo etiamsi occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic idem quod prius.

12. Praeterea. Omne meritum ex libero arbitrio procedit: sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia, qui usum liberi arbitrii non habuerunt; ergo aureolam non meruerunt; et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra. August. dicit in lib. de Sancta Virginitate *(cap. 46. in fin.)*: « Nemo, quantum puto, ausus fuit praeferre virginitatem martyrio »: sed virginitati debetur aureola; ergo et martyrio.

Praeterea. Corona debetur certanti: sed in martyrio est specialis difficultas pugnae; ergo ei debetur specialis aureola.

Respondeo dicendum, quod sicut inest quaedam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quaedam pugna contra passiones exterius illatas; unde sicut perfectissimae victoriae, qua de con-

cupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur; ita etiam perfectissimae victoriae, quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex *duobus: primo* ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipuae sunt venereorum concupiscentiae; et ideo quando quis obtinet victoriam de morte, et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit: *secundo* perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae; quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quae scilicet est ipse Christus: et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum; « martyrem enim non facit poena, sed causa »: et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis; non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri: sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur: nec tamen sequitur, quod aureolam non mereatur; aureola enim non debetur operi supererogationis, inquantum est supererogatio, sed inquantum perfectionem quandam habet: unde, tali perfectione manente, etiamsi non sit supererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad secundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquod praemium, secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur, quia non meremur, nisi per ea quae sunt in nobis; et quanto id quod aliquis sustinet voluntarie, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas, quae propter Christum illud sustinet, ostenditur firmius fixa in Christo, et ideo ei excellentius praemium debetur.

Ad tertium dicendum, quod quidam actus sunt, qui in ipso actu habent quandam vehementiam delectationis, vel difficultatis; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti, vel demeriti, secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu, in quo prius erat: et ideo, caeteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat, quam qui solum in actum consentit, quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter et cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum, quod actui martyrii debetur ratione difficultatis; quamvis etiam possit pervenire ad altius praemium, considerata radice merendi, quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium, quam alius sustineat; unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate praemium essentiale, aequale, vel majus eo quod martyri debetur: sed aureola debetur difficultati, quae est in ipsa pugna martyrii; unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quod sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, praecipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores, et exteriores, ita dolores tactus omnibus aliis doloribus praeeminent; et ideo difficultati illi, quae accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus, et hujusmodi, debetur aureola magis, quam difficultati sustinendi interiores dolores; pro quibus tamen non proprie dicitur aliquis martyr, nisi secundum quandam similitudinem; et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quod afflictio poenitentiae, proprie loquendo, non est martyrium, quia non consistit in his quae ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam; quam mensuram

si quis excedat, erit afflictio culpanda: dicitur tamen propter quandam similitudinem afflictionis martyrium; quae quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum, quod, secundum August. in 1. de Civit. Dei *(ex cap. 17. 20. et 26.)*, nulli licitum est sibi ipsi manus injicere quacumque ex causa; nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis ostendendum, ut mors contemnatur: illi autem, de quibus objectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur, et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, et supervivat, non est dubium quin aureolam mereatur, sicut de beata Caecilia patet, quae triduo supervixit, et de multis martyribus, qui in carcere sunt defuncti: sed etiamsi vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri, quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, si ex incuria, vel negligentia propria mortem quis incurrat; non enim ista negligentia eum ad mortem induxisset, nisi praesupposito vulnere, quod pro fide acceptum est; et ita vulnus, quod pro fide acceperat, est prima occasio mortis: unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia, quae culpam mortalem inducat, quae ei et auream aufert, et aureolam. Si vero ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carceres sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur; unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur, qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulneribus longe ante susceptis, sicut patet de Marcello papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur, sive mors inde sequatur, sive non, aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur: si vero non continuetur usque ad mortem, non propter hoc aliquis dicetur martyr, sicut patet de beato Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis, vel in honoribus, et hujusmodi, sed solum in delectationibus tactus, quasi praecipuis; ita etiam fortitudo est circa pericula mortis, sicut circa praecipua, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 6.)*; et ideo soli illi injuriae, quae irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola: si igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quidquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam. Nec aliquis potest ordinate res exteriores plus diligere, quam proprium corpus: timor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolae; nec etiam potest dolor de amissione rerum corporalium coaequari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum: quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, inquantum opera, quae in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ejus sunt: unde aliquae virgines sunt occisae pro virginitate, quam servare volebant, sicut beata Agnes, et quaedam aliae, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine, et pro objecto: et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si poena addatur,

non solum ex parte finis, sed etiam ex parte materiae: sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiae, sed solum ratione finis, utpote si aliquis vellet prius occidi pro Christo, quam quodcumque mendacium dicendo contra ipsum peccare.

Ad undecimum dicendum, quod bonum increatum excedit bonum omne creatum: unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare, quantam finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur: et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero: et secundum hoc vere martyres fuerunt, et actu, et voluntate, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, et non voluntate, quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum, ut dictum est *(in arg. 3.)*: et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam et aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem, inquantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est *(art. praec.)* de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, et carnis integritate.

ARTICULUS VII. 419

UTRUM DOCTORIBUS AUREOLA DEBEATUR.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod doctoribus aureola non debeatur: omne enim praemium, quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet: sed praedicare, vel docere non est actus alicujus virtutis; ergo doctrinae, vel praedicationi non debetur aureola.

2. Praeterea. Docere, et praedicare ex studio, et doctrina proveniunt: sed ea, quae praemiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium, quia naturalibus, et acquisitis non meremur; ergo pro doctrina, et praedicatione nullus in futuro aureolam promerebitur.

3. Praeterea. Exaltatio in futuro respondet humiliationi praesenti, quia qui se humiliat, exaltabitur *(Matth. 23.)*: sed in docendo, et in praedicando non est humiliatio, immo magis superbiae occasio: Glossa enim *(ord. sup. illud: Tunc diabolus assumpsit eum, Matth. 4.)* dicit quod « diabolus multos decipit honore magisterii inflatos »; ergo videtur, quod praedicationi, et doctrinae aureola non debeatur.

Sed contra. Ephes. 1. super illud: *Ut sciatis, quae sit supereminens,* etc. dicit Gloss. *(ord. et interl.)*: « Quoddam incrementum gloriae habebunt sancti doctores, ultra illud quod communiter omnes habebunt »; ergo, etc.

Praeterea. Cant. 8. super illud: *Vinea mea coram me est,* dicit Gloss. *(ord.)*: « Ostendit, quid singularis praemii doctoribus ejus disponat »; ergo doctores habebunt singulare praemium; et hoc vocamus *aureolum.*

Respondeo dicendum, quod sicut per martyrium, et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne, et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solum a se, sed etiam ab aliis: hoc autem fit per praedicationem, et doctrinam: et ideo praedicationi, et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati, et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare, et docere, sed quibuscumque, qui licite hunc actum exercent: praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent, quia corona non debetur habitui, sed pugnae actuali, secundum illud 2. Timoth. 2.: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.*

Ad primum ergo dicendum, quod praedicare, et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiae: unde et inter spirituales eleemosynas computantur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis facultas praedicandi, et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinae ex voluntate procedit, quae per charitatem informatur a Deo infusam: et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitae praemium, nisi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam quaerit: qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum autem dicitur, quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est de doctrina, quae est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis; de quibus dicitur 2. Corinth. 10.: *Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia.*

ARTICULUS VIII. 420

UTRUM CHRISTO AUREOLA DEBEATUR.

(S. Th. 4. Dist. 49. q. 5. art. 4. q. 1. et 2.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod Christo aureola debeatur: debetur enim aureola virginati, et martyrio, et doctrinae: sed in Christo haec tria praecipue fuerunt; ergo ipsi praecipue aureola competit.

2. Praeterea. Omne quod est perfectissimum in rebus humanis, praecipue Christo est attribuendum: sed praemium aureolae debetur excellentissimis meritis; ergo et Christo debetur.

3. Praeterea. Cyprianus dicit *(lib. de Habitu Virg. parum a princ.)* quod « imaginem Dei virginitas portat »; ergo virginitatis exemplar in Deo est; et sic videtur, quod Christo, etiam inquantum est Deus, aureola competat.

Sed contra est, quod aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur: sed nullus conformatur, vel assimilatur sibi ipsi, un patet per Philosophum *(lib. 10. Metaph. tex. 10. et 11.)*; ergo Christo aureola non debetur.

Praeterea. Christi praemium nunquam est augmentatum: sed Christus ab instanti suae conceptionis non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnaverat; ergo nunquam postea aureolam habuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est *duplex* opinio: *quidam* enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolae rationem,

cum in eo pugna inveniatur, et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem: sed diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureae, vel coronae, non tamen ei competit ratio aureolae: aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid, quod participative, et nunquam secundum sui plenitudinem possidetur; unde illis competit aureolam habere, in quibus est aliqua perfectionis victoriae participatio secundum imitationem ejus, in quo perfectae victoriae ratio plena consistit. Et ideo cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis, et plena victoriae ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. 16.: *Confidite, ego vici mundum,* et Apoc. 5.: *Ecce vicit Leo de tribu Juda,* Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolae originantur; unde dicitur Apoc. 3.: *Qui vicerit, faciam eum sedere in throno meo, sicut ego vici, et sedeo in throno Patris mei.* Unde secundum *alios* dicendum est, quod quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr, et doctor; sed tamen praemium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem, in comparatione ad magnitudinem essentialis praemii; unde non habet aureolam sub ratione aureolae.

Ad secundum dicendum, quod aureola quamvis debeatur operi perfectissimo, quoad nos tamen aureola, inquantum diminutive dicitur, significat quandam participationem perfectionis ab aliquo, in quo plenarie invenitur; et secundum hoc ad quandam minorationem pertinet; et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis: incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo, et in aliquo virgine.

ARTICULUS IX. 421

UTRUM ANGELIS AUREOLA DEBEATUR.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod angelis aureola debeatur, quia, ut dicit Hieron. *(in serm. de Assumpt. B. M. qui est epist. 10. ad Paul. et Eustoch. inter supposititi. inter princ. et med.),* de virginitate loquens: « In carne praeter carnem vivere, potius est vita angelica, quam humana »; et 1. Corinth. 7. dicit Gloss. *(ord. sup. illud: Propter instantem necessitatem),* quod « virginitas est portio angelica »; cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod angelis debeatur.

2. Praeterea. Nobilior est incorruptio spiritus, quam incorruptio carnis: sed in angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt; ergo eis magis debetur aureola, quam hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

3. Praeterea. Doctrinae debetur aureola: sed angeli nos docent purgando, illuminando, et perficiendo, ut Dionys. dicit *(cap. 6. Eccles. Hier. vers. fin.);* ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

Sed contra. 2. Tim. 2.: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit:* sed in angelis non est pugna; ergo eis aureola non debetur.

Praeterea. Aureola non debetur actui, qui per corpus non exercetur; unde

amantibus virginitatem, martyrium, et doctrinam, si exterius eis haec non insint, aureola non debetur: sed angeli sunt spiritus incorporei; ergo aureolam non habent.

Respondeo dicendum, quod angelis aureola non debetur; cujus ratio est, quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni excellenti in merito; ea vero, quae in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem statum eorum, aut etiam ad ipsum praemium essentiale; et ideo ratione eorum, qua hominibus aureola debetur, angeli non habent aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id, quod angeli habent per naturam; non enim virtutis est in angelis, quod omnino a delectabilibus carnis abstineant, cum hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in angelis praemium essentiale meretur; est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum, quod illi actus, secundum quos angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et communem eorum statum; unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

ARTICULUS X. 422

UTRUM AUREOLA ETIAM CORPORI DEBEATUR.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod aureola etiam corpori debeatur: praemium enim essentiale est potius, quam accidentale: sed dos, quae ad praemium essentiale pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore; ergo et aureola, quae pertinet ad praemium accidentale.

2. Praeterea. Peccato, quod per corpus exercetur, respondet poena in anima, et corpore; ergo et merito, quod exercetur per corpus, debetur praemium et in anima, et in corpore: sed meritum aureolae per corpus exercetur; ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Praeterea. In corporibus martyrum quaedam nitens virtutis plenitudo apparebit in ipsis cicatricibus corporis; unde August. dicit 22. de Civ. Dei *(cap. 20.)*: « Nescio, quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus; non enim erit deformitas in eis, sed dignitas quaedam, et quaedam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit »; ergo videtur, quod aureola martyrum etiam in corpore sit, et eadem ratione de aliis.

Sed contra. Animae, quae modo sunt in paradiso, habent aureolas; nec tamen habent corpora; ergo proprium subjectum aureolae non est corpus, sed anima.

Praeterea. Omne meritum est ab anima; ergo praemium totum in anima esse debet.

Respondeo dicendum, quod aureola proprie est in mente; est enim gaudium de operibus illis, quibus aureola debetur: sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore; ut

sic aureola principaliter sit in mente, sed per quandam etiam redundantiam refulgeat in corpore.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA. Tamen sciendum est, quod decor cicatricum, quae in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola, quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia, vel squalore carceris interempti.

ARTICULUS XI. 423

UTRUM CONVENIENTER DESIGNENTUR TRES AUREOLAE, VIRGINUM, MARTYRUM, ET PRAEDICATORUM.

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter designentur tres aureolae, virginum scilicet, martyrum, et praedicatorum; aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis eorum; aureola virginum virtuti temperantiae; aureola vero doctorum virtuti prudentiae; ergo videtur, quod debeat esse quarta aureola, quae respondeat virtuti justitiae.

2. PRAETEREA. Exod. 25. dicit Gloss. *(ord. Bedae, sup. illud: Coronam interrasilem, etc.)*, quod « corona aurea additur, cum per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita aeterna promittitur, Matth. 19.: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata:* huic aureola superponitur, cum dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus* »; ergo paupertati debetur aureola.

3. PRAETEREA. Per votum obedientiae aliquis se subjicit Deo totaliter; ergo in voto obedientiae maxima perfectio consistit, et ita videtur, quod ei aureola debeatur.

4. PRAETEREA. Multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit; ergo multae sunt aliae aureolae praeter tres praedictas.

5. PRAETEREA. Sicut aliquis divulgat fidem praedicando, et docendo, ita scripta compilando; ergo et talibus quarta aureola debetur.

RESPONDEO dicendum, quod aureola est quoddam privilegiatum praemium privilegiatae victoriae respondens; et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quae cuilibet homini imminent, tres aureolae sumuntur: in pugna enim, quae est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet, qui a delectabilibus venereis, quae sunt praecipua in hoc genere, omnino abstinet, cujusmodi est virgo; et ideo virginitati aureola debetur: in pugna vero, qua contra mundum pugnatur, illa est praecipua victoria, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur: in pugna vero, qua contra diabolum pugnatur, illa est praecipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum removet; quod fit per doctrinam, et praedicationem; et ideo doctoribus, et praedicatoribus tertia aureola debetur. Quidam vero distinguunt *tres* aureolas secundum *tres* vires animae, ut dicantur tres aureolae respondere potissimis trium virium animae actibus: potissimus enim actus potentiae rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola: irascibilis vero actus potissimus est, etiam mortem propter Christum superare; et huic debetur aureola martyrum: concupiscibilis vero actus potissimus est, a delectabilibus

carnis maximis abstinere penitus; et huic debetur aureola virginum. Alii vero aureolas *tres* distinguunt, secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur: ipse enim mediator fuit inter Patrem, et mundum; fuit ergo *doctor,* secundum quod veritatem, quam a Patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem *martyr,* secundum quod a mundo persecutionem sustinuit; fuit vero *virgo,* inquantum puritatem in seipso servavit: et ideo doctores, martyres, et virgines ei perfectissime conformantur: unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu justitiae non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum: nec tamen verum est, quod docere sit actus prudentiae; immo est potius actus charitatis, vel misericordiae, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi actus exercitium; vel etiam sapientiae, ut dirigentis. Vel potest dici secundum alios, quod justitia circuit omnes virtutes; et ideo ei specialis aureola non debetur.

Ad secundum dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna, quia amor temporalium minus impugnat, quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium: unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas ratione humiliationis, quae consequitur paupertatem: Glossa autem adducta large accipit aureolam pro quolibet praemio, quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium, et ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola: sed haec non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

ARTICULUS XII. 424

UTRUM AUREOLA VIRGINUM SIT POTISSIMA INTER ALIAS.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod aureola virginum sit inter alias potissima, quia Apoc. 14. de virginibus dicitur, quod *sequuntur Agnum, quocumque ierit;* et quod « nemo alius poterat dicere canticum, quod virgines cantabant »; ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Praeterea. Cyprian. de Virginibus *(seu de Habitu Virg. parum a princ.)* dicit, quod sunt « illustrior portio gregis Christi »; ergo eis major aureola debetur.

3. Item. Videtur quod potissima sit aureola martyrum, quia dicit Aymo *(sup. illud Apoc. 14.: Et nemo poterat dicere cant.),* quod « non omnes virgines conjugatas praecedunt; sed hi specialiter, qui in tormento passionis virgininitate insuper custodita coaequantur martyribus conjugatis »; ergo martyrium dat virginitati praeeminentiam super alios status; et sic martyrio potior aureola debetur.

4. Item. Videtur, quod potissima debeatur doctoribus, quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante: sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, 1. Timoth. 5.: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime autem qui laborant in verbo, et doctrina;* ergo in Ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

Respondeo dicendum, quod praeeminentia aureolae ad aureolam potest *dupliciter* attendi: *primo* ex parte pugnae, ut dicatur aureola potior, quae for-

tiori pugnae debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo; pugna enim martyrum est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens; sed pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior, et magis nobis imminet e vicino: *secundo* ex parte eorum, de quibus est pugna; et sic aureola doctorum inter omnes est potior, quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia; aliae vero pugnae circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia, quae attenditur ex parte pugnae, est aureolae essentialior, quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam, et pugnam: difficultas autem pugnae, quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior, quam illa quae attenditur ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior, et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior, et ideo dicitur Matth. 5. in Gloss. *(ordin.)* quod « in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet (scilicet: *Beati qui persecutionem patiuntur),* omnes aliae perficiuntur »; et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus, et virginibus praeordinat: sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

ARTICULUS XIII. 425

UTRUM UNUS ALIO AUREOLAM EXCELLENTIUS HABEAT.

AD TERTIUMDECIMUM sic proceditur. Videtur, quod unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentius alio non habeat, quia ea quae sunt in termino, non intenduntur, neque remittuntur: aureola autem debetur operibus, quae sunt in termino perfectionis; ergo aureola non intenditur, neque remittitur.

2. PRAETEREA. Virginitas non suscipit magis, et minus, cum importet privationem quandam, privationes autem non intendantur, nec remittantur; ergo nec praemium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur, et remittitur.

SED CONTRA. Aureola superponitur aureae: sed aurea est intensior in uno, quam in alio; ergo et aureola.

RESPONDEO dicendum, quod cum meritum sit quodammodo praemii causa, oportet diversificari praemium, secundum quod merita diversificantur; aliquid enim intenditur, et remittitur per intensionem, et remissionem suae causae: meritum autem aureolae potest esse majus, et minus; unde et aureola potest esse major, et minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolae potest intendi *dupliciter: uno modo* ex parte radicis: *alio modo* ex parte operis: contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori charitate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis praedicationi instat, aut etiam magis a delectabilibus carnis elongat se: intensioni ergo meriti, quae attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; intensioni vero meriti, quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae: unde potest esse, quod aliquis, qui minus in martyrio meretur, quantum ad essentiale praemium, habeat pro martyrio majorem aureolam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod merita, quibus debetur aureola, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem, sicut

ignis est specie subtilissimum corporum; unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse major alia, propter majorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas, quae magis occasiones corruptionis vitat: sic enim privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis caecus, quia magis elongatur a visu.

QUAESTIO XCVII.

DE POENA DAMNATORUM, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post judicium: et *primo* de poena damnatorum, et igne, quo eorum corpora cruciabuntur: *secundo* de his quae pertinent ad eorum affectum, et intellectum: *tertio* de justitia, et misericordia Dei respectu damnatorum.

Circa primum quaeruntur septem.

Primo. Utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur.
Secundo. Utrum vermis eorum, quo affliguntur, sit corporalis.
Tertio. Utrum fletus in eis existens sit corporalis.
Quarto. Utrum tenebrae eorum sint corporales.
Quinto. Utrum ignis, quo affliguntur, sit corporalis.
Sexto. Utrum sit ejusdem speciei cum igne nostro.
Septimo. Utrum ignis ille sit sub terra.

ARTICULUS I. 426

UTRUM DAMNATI IN INFERNO SOLA POENA IGNIS AFFLIGANTUR.

(S. Thom. 4. Dist. 50. q. 2. art. 3. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod damnati in inferno sola poena ignis affligantur, quia Matth. 25., ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solum de igne, cum dicitur: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum.*

2. Praeterea. Sicut poena purgatorii debetur peccato veniali, ita poena inferni debetur peccato mortali: sed in purgatorio non dicitur esse nisi poena ignis, ut patet per hoc quod dicitur 1. Corinth. 3.: *Uniuscujusque opus, quale sit, ignis probabit;* ergo nec in inferno erit nisi poena ignis.

3. Praeterea. Poenarum varietas refrigerium praestat, sicut cum de calido transfertur quis ad frigidum: sed nullum refrigerium est ponere in damnatis; ergo non erunt diversae poenae, sed sola poena ignis.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 10.: *Ignis, et sulfur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.*

Praeterea. Job 24.: *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium.*

Respondeo dicendum, quod, secundum Basilium *(conc. 14. De futuro judicio, circ. med. et hom. 1. in Psal. 28. a med.),* in ultima mundi purgatione fiet

separatio in elementis, ut quidquid est purum, et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum; quidquid vero est ignobile, et foeculentum, in infernum projiciatur ad poenam damnatorum; ut sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. 5.: *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Hoc etiam divinae justitiae competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quae sunt multae, et variae, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter, et ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis est maxime afflictivus, propter hoc quod abundat in virtute activa, ideo nomine ignis omnis afflictio designatur, si sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quod poena purgatorii non est principaliter ad affligendum, se ad purgandum; unde per solum ignem fieri debet, qui maxime habet vim purgativam: sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum; unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quod in eis sit aliquod refrigerium; quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad aequalitatem, vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit; sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt in sensum, prout sentiuntur, imprimendo formas illas secundum esse spirituale in organum, et non secundum esse materiale.

ARTICULUS II. 427

UTRUM VERMIS DAMNATORUM SIT CORPORALIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vermis, quo affliguntur damnati, sit corporalis, quia caro non potest affligi per vermem spiritualem: sed caro damnatorum affligetur per vermem, Judith 16.: *Dabit ignem, et vermes in carnes eorum,* et Eccli. 7.: *Vindicta carnis impii ignis, et vermis;* ergo vermis ille erit corporalis.

2. Praeterea. August. dicit 21. de Civit. Dei *(cap. 9. et lib. 20. cap. 22.):* « Utrumque, id est ignis, et vermis, poena erunt carnis »; ergo, etc.

Sed contra est, quod Aug. dicit 20. de Civit. Dei *(cap. 22. a med.):* « In poenis malorum inextinguibilis ignis, et vivacissimus vermis, ab aliis atque aliis aliter atque aliter exponitur: alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem; quod esse credibilius videtur ».

Respondeo dicendum, quod post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio, et corruptio: unde vermis, qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus; qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsae animae damnatorum dicuntur carnes eorum, pro eo quod carni subjectae fuerunt. Vel potest dici etiam, quod per vermem spiritualem caro affligetur, secundum quod passiones animae redundant in corpus, et hic, et in futurum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione: non enim vult simpliciter asserere, quod ille vermis sit materialis, sed quod potius esset asserendum, ignem, et vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur; quia sic nullam poenam corporalem damnati sustinerent, ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

ARTICULUS III. 428

UTRUM FLETUS, QUI ERIT IN DAMNATIS, SIT CORPORALIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fletus, qui erit in damnatis, erit corporalis, quia, Luc. 13., dicit quaedam Gloss. *(ord. sup. illud: Ibi erit fletus)* quod « per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio »: quod non esset, si fletus ille tantum esset spiritualis; ergo, etc.

2. Praeterea. Tristitia, quae est in poena, respondet delectationi, quae fuit in culpa, secundum illud Apoc. 18.: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, et luctum:* sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interiorem, et exteriorem; ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra. Fletus corporalis fit per quandam resolutionem lacrymarum: sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauretur; omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur; ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

Respondeo dicendum, quod in fletu corporali *duo* inveniuntur: *unum* est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest, quia post diem judicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio, vel corruptio, vel corporalis alteratio: in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem, qui per lacrymas distillat; unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. *Aliud* quod invenitur in corporali fletu, est quaedam commotio, et turbatio capitis, et oculorum; et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem: corpora enim damnatorum non solum ab exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum, vel malum: et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpae, quae fuit in anima, et in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 429

UTRUM DAMNATI SINT IN TENEBRIS CORPORALIBUS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod damnati non sint in tenebris corporalibus, quia super illud Job 10.: *Sed sempiternus horror inhabitat,* Greg. in lib. 9. Moral. *(cap. 39. parum a med.)* dicit: « Quamvis ignis ille ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat, ad aliquid lucet; nam sequaces, quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt »; ergo non erunt ibi tenebrae corporales.

2. Praeterea. Damnati vident poenam suam; hoc enim est eis in augmentum poenae: sed nihil videtur sine lumine; ergo non sunt ibi tenebrae corporales.

3. Praeterea. Damnati ibi habebunt potentiam visivam post corporum resumptionem: sed frustra in eis esset, nisi aliquid viderent; ergo cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 22.: *Ligatis manibus, et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores:* super quod dicit Greg. *(lib. 9. Moral. cap. 38. vers. fin.):* « Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur ».

Praeterea. Basilius dicit super illud Psal. 28.: *Vox Domini intercidentis flammam ignis (hom. 1. in hunc Psal. a med. et conc. 14. de Futuro Judicio, circ. med.),* quod « virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva, ita quod claritas cedet in gaudium beatorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum »; ergo damnati habebunt tenebras corporales: quaedam vero alia, quae ad poenam damnatorum pertinent, determinata sunt *(q. 86.).*

Respondeo dicendum, quod dispositio inferni erit talis, quod maxime miseriae damnatorum competet: unde secundum hoc sunt ibi lux, et tenebrae, prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se delectabilis est; ut enim dicitur in principio Metaph., « sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus »: sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostrae voluntati repugnantia; et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem, et tenebras, ut nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea, quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus; sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa, quae animam torquere possunt: et ad hoc satisfacit naturalis situs loci, quia in terrae medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi foeculentus, et turbidus, et quasi fumosus. Quidam autem tenebrarum harum causa assignant ex commassatione corporum damnatorum, quae prae multitudine ita replebunt locum inferni, quod ibi nihil de aëre remanebit: et sic non erit ibi aliquid de diaphano, quod possit esse subjectum lucis, et tenebrae, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. 430

UTRUM IGNIS INFERNI ERIT CORPORALIS.

(S. Thom. 4. Dist. 44. q. 3. art. 2. q. 1. et seq.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ignis inferni, quo cruciabuntur corpora damnatorum, non erit corporeus: dicit enim Damasc. in 4. lib. *(Orth. Fid. in fin.):* « Tradetur diabolus, et daemones, et homo ejus, scilicet Antichristus, cum impiis, et peccatoribus in ignem aeternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem novit Deus »: sed omne corporeum est materiale; ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Praeterea. Animae damnatorum a corpore separatae ad ignem inferni deferuntur: sed August. dicit 12. super Genes. ad literam *(cap. 32.*

a princ.) : « Spiritualem arbitror esse » scilicet locum, ad quem anima defertur post mortem, « non corporalem »; ergo, etc.

3. Praeterea Ignis corporeus in modo suae actionis non sequitur modum culpae in eo quod igne crematur, sed magis modum humidi, et sicci: in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum, et impium: sed ignis inferni in modo suae afflictionis, vel actionis sequitur modum culpae in eo, qui punitur; unde dicit Greg. in 4 Dial. *(cap. 43.)* : « Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores; unusquisque enim, quantum exigit culpa, tantum sentiet de poena »; ergo ignis ille non est corporeus.

Sed contra est, quod dicitur 4. Dialogorum *(cap. 29. ad fin.)* : « In ignem gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari ».

Praeterea. Sap. 5. dicitur: *Pugnabit orbis terrarum contra insensatos:* sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali poena, et non corporali punirentur; ergo puniuntur igne corporeo.

Respondeo dicendum, quod de igne inferni *multiplex* fuit opinio: *quidam* enim philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animae post mortem poenam esse crediderunt; et quia eis inconveniens videbatur, ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse, quo mali punirentur, volentes quod quidquid dicitur de poena animarum post mortem per aliqua corporea futura, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio, et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed in spirituali tantum, scilicet in consecutione sui finis, ita afflictio malorum spiritualis erit tantum, in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separabuntur a fine, cujus inest eis desiderium naturale; unde sicut omnia quae de delectatione animarum post mortem dicuntur, quae videntur ad delectationem corporalem pertinere (ut quod reficiantur, vel rideant, vel hujusmodi), ita etiam quidquid de earum afflictione dicitur, quod corporalem punitionem sonare videatur, per similitudinem debet intelligi; sicut quod in igne ardeant, vel foetoribus affligantur, et hujusmodi. Spiritualis enim delectatio, et tristitia cum sint ignotae multitudini, oportet quod per delectationes, et tristitias corporales figuraliter manifestentur, ut homines magis moveantur ad desiderium, vel timorem. Sed quia in poena damnatorum non solum erit poena damni, quae respondet aversioni, quae fuit in culpa, sed etiam poena sensus, quae respondet conversioni, ideo non sufficit praedictum modum punitionis ponere. Et ideo etiam ipse Avicenna *(Metaph. tract. 9. cap. 7.)*, alterum modum superaddit, dicens quod animae malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines puniantur; sicut in somniis propter similitudines praedictas in imaginatione existentes, videtur homini quod torqueatur poenis diversis; et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in 12. super Genes. ad literam *(cap. 32.)*, sicut ibidem manifeste patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse; imaginatio enim potentia quaedam est, utens organo corporali; unde non potest esse, quod visiones hujusmodi imaginariae fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis: unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit quod animae separatae a corpore utebantur, quasi pro organo, aliqua parte coelestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme, ad hoc quod perficiatur anima rationali, quae est similis motoribus coelestis corporis, in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt, animas redire ad orbes stellarum [*al.* compares stellas]. Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam Philosophi, quia anima utitur

determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus, quod Pythagoras ponit, ut dicitur in 1. de Anima (*lex. 53.*). Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum infra dicetur *(in resp. ad 2.)*. Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen, quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus, quia corpori non potest convenienter adaptari poena, nisi sit corporea; unde Gregorius in 4. Dialogorum *(cap. 29. in fin.)*, ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. August. etiam *(lib. 21. de Civ. Dei, cap. 10.)*, ut habetur in litera *(4. Dist. 44.)*, manifeste confitetur, ignem illum, quo cruciabuntur corpora, esse corporeum; et de hoc ad praesens est quaestio. Qualiter autem animae damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, alias dictum est *(q. 70. art. 3.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quod non est materialis talis, qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur. Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ideo dicitur non materialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius in animabus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille, ad quem animae deferuntur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco; sed alio modo spirituali, sicut angeli in loco sunt. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut saepe facit in libris illis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit instrumentum divinae justitiae punientis: instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo: unde quamvis ignis secundum propriam virtutem non habeat, quod aliquos cruciet secundum magis vel minus, secundum modum peccati, habet tamen hoc, secundum quod ejus actio modificatur ex ordine divinae justitiae; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione, secundum quod competit ad effectum artis.

ARTICULUS VI. 431

UTRUM IGNIS INFERNI SIT EJUSDEM SPECIEI CUM IGNE NOSTRO.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo, quem videmus: August. enim *(lib. 20. de Civ. Dei, cap. 16. a princ.)* dicit, et habetur in litera *(4. Dist. 44.)*: «Ignis aeternus cujusmodi sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit»: sed naturam istius ignis omnes, vel fere omnes sciunt; ergo ignis ille non est ejusdem speciei, aut naturae cum isto.

2. Praeterea. Gregor. 15. Moralium *(cap. 17.)*, exponens illud Job 20.: *Devorabit eum ignis, qui non succenditur*, dicit: «Ignis corporeus ut esse valeat, corporis indiget fomentis; nec valet nisi succensus esse, et nisi refotus subsistere: at contra gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur;

sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret »; ergo non est ejusdem naturae cum eo quem videmus.

3. PRAETEREA. Aeternum, et corruptibile non sunt ejusdem rationis, cum nec etiam in genere communicent, secundum Philosophum in 10. Metaph. *(tex. ult.)*: sed iste ignis est corruptibilis, ille autem aeternus, Matth. 25.: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum;* ergo non sunt ejusdem naturae.

4. PRAETEREA. De natura hujus ignis nostri est, ut luceat: sed ignis inferni non lucet; unde Job 18.: *Nonne lux impii extinguetur?* Ergo ut prius.

SED CONTRA. Secundum Philosophum in 1. Top. *(cap. 6. parum a princ.)*, « omnis aqua omni aquae est eadem specie »; ergo eadem ratione omnis ignis omni igni est idem specie.

Praeterea. Sap. 11. dicitur: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur:* sed homines peccant per res sensibiles hujus mundi; ergo justum est, ut per easdem puniantur.

RESPONDEO dicendum, quod ignis propter hoc quod est maximae virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in 4. Meteor. *(summa 1. cap. 2. circ. med.)*; unde et ignis *dupliciter* invenitur, scilicet in materia *propria,* prout est in sua sphaera, et in materia *aliena,* sive terrestri, ut patet in carbone, sive aërea, ut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper est idem in specie, quantum ad naturam ignis pertinet: potest autem esse diversitas in specie, quantum ad corpora quae sunt materia ignis; unde flamma, et carbo differunt specie, et similiter lignum igneum, et ferrum ignitum; nec differt, quantum ad hoc, sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet; sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est: utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est; et secundum hoc potest ab igne, qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne isto, ut quod succensione non indiget, nec lignis nutritur: sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

AD SECUNDUM dicendum, quod ignis iste, qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter, et per violentiam in alienam materiam introductus: sed ignis ille lignis non indiget, quibus foveatur, quia vel in propria materia existit, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco; unde non est ab homine succensus, sed a Deo, qui naturam illam instituit; et hoc est quod dicitur Isa. 30.: *Flatus Domini, sicut torrens sulphuris succendens eam.*

AD TERTIUM dicendum, quod sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei, cujus modo sunt, quamvis modo sint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia ex ordine divinae justitiae, et propter quietem motus coeli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

AD QUARTUM dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt: similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet, sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure: et similiter est etiam, quando ex aliquo grosso fumo ejus

claritas obfuscatur; unde quod ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

ARTICULUS VII. 432

UTRUM IGNIS INFERNI SIT SUB TERRA.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod ignis ille non sit sub terra, quia Job 18. de homine damnato dicitur: *Et de orbe transfert eum Deus;* ergo ignis ille, quo damnati punientur, non est sub terra, sed est extra orbem.

2. PRAETEREA. Nullum violentum, et per accidens potest esse sempiternum: sed ignis ille erit in inferno in sempiternum; ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter: sed sub terra non potest esse ignis, nisi per violentiam; ergo ignis inferni non est sub terra.

3. PRAETEREA. In igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur: sed illa corpora locum replebunt; ergo cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *stultorum infinitus est numerus (Eccle. 1.),* maximum oportet esse spatium, in quo ignis ille continetur: sed inconveniens videtur dicere, infra terram esse tantam concavitatem, cum partes terrae naturaliter ferantur ad medium; ergo ignis ille non erit sub terra.

4. PRAETEREA. Sap. 11.: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur:* sed mali super terram peccaverunt; ergo ignis eos puniens non debet esse sub terra.

SED CONTRA est, quod dicitur Isa. 14.: *Infernus subtus conturbatus est in occursum adventus tui;* ergo ignis inferni sub nobis est.

Praeterea. Gregor. dicit in 4. Dialog. *(cap. 42. in fin.):* « Quid obstet non video, quod infernus esse sub terra credatur ».

Praeterea. Jon. 2. super illud: *Projecisti me in corde maris,* Gloss. *(interl.):* « idest in inferno », pro quo dicitur in Evangelio Matth. 12.: *In corde terrae,* quia sicut cor est in medio animalis, ita et infernus in medio terrae perhibetur esse.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut Aug. dicit *(lib. 20. de Civ. Dei, cap. 16. a princ.)* et habetur in litera *(4. Dist. 44.),* « in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus Spiritus revelavit »: unde Greg. in 4. Dialog. *(cap. 42.)* super hac quaestione interrogatus respondit: « Hac de re temere definire nihil audeo; nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt; alii vero hunc sub terra esse existimant »; et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit *dupliciter: primo* ex ipsa nominis ratione, sic dicens: « Si idcirco infernum dicimus, quia inferius jacet, quod terra ad coelum est, hoc esse infernus debet ad terram »: *secundo* ex hoc quod dicitur Apoc. 5.: *Nemo poterat neque in coelo, neque in terra, neque subtus terram aperire librum;* ut hoc quod dicitur *in coelo,* referatur ad angelos; hoc quod dicitur *in terra,* referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *subtus terram,* referatur ad animas existentes in inferno. Aug. etiam in lib. 12. super Gen. ad literam *(cap. 34. circ. med.), duas* rationes tangere videtur, quare congruum sit infernum esse sub terra: *una* est, ut quoniam defunctorum animae carnis amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur, quod ipsi carni mortuae solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondantur: *alia* est, quod sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus, et laetitia sicut levitas: unde « sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora

sunt omnia graviora, ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora »: et sic sicut conveniens locus gaudio electorum est coelum empyreum, ita conveniens locus tristitiae damnatorum est infimum terrae: neque movere debet, quod Aug. ibidem *(et cap. 33. a princ.)*, dicit, quod « inferi sub terris esse dicuntur, vel creduntur », quia in lib. 2. Retractationum *(cap. 24. in fin.)*, hoc retractans dicit: « Mihi videor dicere debuisse magis, quod sub terris sint inferi, quam rationem reddere, cur sub terris esse dicantur, sive credantur ». Quidam tamen philosophi posuerunt, quod locus inferni erat sub orbe terrestri, tamen supra terrae superficiem ex parte nobis opposita; et hoc videtur Isidorus sensisse, cum dixit *(hab. in Gloss. ord. sup. illud Isa. 60.: Non erit tibi amplius)* quod « sol, et luna in ordine, quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum »; quae ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicatur: qualiter tamen haec verba possint exponi, patuit supra *(q. 91. art. 2.)*. Pythagoras vero posuit locum poenarum in sphaera ignis, quam in medio totius orbis esse dixit; et regionem illam carcerem Jovis appellavit, ut patet per Aristot. in 2. de Coelo, et Mundo *(tex. 73.)*: sed tamen convenientius his, quae in Scriptura dicuntur, est, ut sub terra esse dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job: *De orbe transferet eum Deus,* intelligendum est de orbe terrarum, idest de hoc mundo: et hoc modo exponit Greg. *(lib. 14. Moral. cap. 11. inter princ. et med.)* dicens: « De orbe quippe transfertur, cum superno apparente judice, de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur »: nec est intelligendum, quod orbis hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus poenarum.

Ad secundum dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in aeternum ex ordine divinae justitiae, quamvis secundum naturam suam non possit extra suum locum aliquod elementum in aeternum durare, praecipue statu generationis, et corruptionis manente in rebus: ignis autem ibi erit fortissimae caliditatis, quia calor ejus erit undique congregatus, propter frigus terrae undique ipsum circumstans.

Ad tertium dicendum, quod infernus nunquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda: infernus enim, Proverb. 30., inter tria insatiabilia ponitur: nec est inconveniens, quod intra viscera terrae tanta concavitas conservetur divina virtute, quae damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur,* non est necessarium, nisi in principalibus instrumentis peccandi; quia enim homo in anima peccat, et in corpore, in utroque punietur: non autem oportet, quod in loco, quo quis peccavit, in eodem puniatur; cum alius sit locus, qui viatoribus, et damnatis debetur. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de poenis, quibus homo punitur in via; secundum quod quaelibet culpa suam poenam habet annexam, prout « omnis inordinatus animus sibi est poena », ut Augustinus dicit *(lib. 1. Confess. cap. 12. in fin.)*.

QUAESTIO XCVIII.

DE VOLUNTATE, ET INTELLECTU DAMNATORUM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum, et intellectum damnatorum.

Circa quod quaeruntur novem.

Primo. Utrum omnis damnatorum voluntas sit mala.
Secundo. Utrum aliquando poeniteant de malis, quae fecerunt.
Tertio. Utrum magis vellent non esse, quam esse.
Quarto. Utrum vellent alios esse damnatos.
Quinto. Utrum impii habeant Deum odio.
Sexto. Utrum ipsi demereri possint.
Septimo. Utrum possint uti scientia hic acquisita.
Octavo. Utrum cogitent aliquando de Deo.
Nono. Utrum ipsi videant gloriam beatorum.

ARTICULUS I. 433

UTRUM OMNIS VOLUNTAS DAMNATORUM SIT MALA.

(S. Thom. 4. Dist. 50. q. 2. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non omnis voluntas damnatorum sit mala, quia, ut dicit Dionys. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 19.)*, « daemones bonum, et optimum concupiscunt, scilicet esse, vivere, et intelligere »: cum ergo damnati homines non sint pejoris conditionis, quam daemones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. PRAETEREA. « Malum », ut dicit Dionysius *(ibid. lect. 22.)*, « est omnino involuntarium »: ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt, inquantum est bonum, vel apparens bonum: sed voluntas, quae per se ordinatur ad bonum, est bona; ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. PRAETEREA. Aliqui erunt damnati, qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote Gentiles, qui habuerunt virtutes politicas: sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas; ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

SED CONTRA. Obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum: sed damnati homines erunt obstinati, sicut et daemones; ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Praeterea. Sicut se habet voluntas damnatorum ad malum, ita voluntas beatorum ad bonum: sed beati nunquam habent voluntatem malam; ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

RESPONDEO dicendum, quod in damnatis potest *duplex* voluntas considerari, scilicet voluntas *deliberativa*, et voluntas *naturalis*: naturalis quidem non

est eis ex seipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur; unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc, vel illud; et talis voluntas est in eis solum mala, et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona, nisi per ordinem ad finem praedictum: unde etiam etsi aliquod bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali, quae est inclinatio naturae in aliquod bonum: sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum, quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quod malum, inquantum est malum, non movet voluntatem, sed inquantum est aestimatum bonum: sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id, quod est malum, aestiment ut bonum; et ideo voluntas eorum mala est.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illae perficiunt solum in vita civili, quae non erit post hanc vitam. Si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatae ex obstinatione mentis.

ARTICULUS II. 434

UTRUM DAMNATI POENITEANT DE MALO QUOD FECERUNT.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod damnati nunquam poeniteant de malis, quae fecerunt, quia dicit Bernard. in Cantica *(hab. implic. lib. 5. de Considerat. cap. 12. et lib. de Grat. et Lib. Arb., cap. 9. ad fin.)*, quod « damnatus semper vult iniquitatem suam, quam fecit »; ergo nunquam de peccato commisso poenitent.

2. Praeterea. Velle se non peccasse, est bona voluntas: sed damnati nunquam habebunt bonam voluntatem; ergo damnati nunquam volent se non peccasse; et sic idem quod prius.

3. Praeterea. Secundum Damascenum *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 4. in fin.)*, « hoc est hominibus mors, quod angelis casus »: sed angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo, ut non possit recedere ab electione, qua prius peccavit; ergo et damnati non possunt poenitere de peccatis a se commissis.

4. Praeterea. Major erit perversitas damnatorum in inferno, quam peccatorum in hoc mundo: sed peccatores aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis, vel propter excaecationem mentis, sicut haeretici, vel propter obstinationem, sicut qui *laetantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis,* ut dicitur Proverb. 2.; ergo, etc.

Sed contra. Sap. 5. de damnatis dicitur: *Intra se poenitentiam agentes.*

Praeterea. Philos. 9. Ethic. *(cap. 4. ad fin.)* dicit, quod « poenitudine replentur pravi; mox enim tristantur de hoc, in quo prius delectati sunt »; ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent.

Respondeo dicendum, quod poenitere de peccato contingit *dupliciter: uno modo* per se, *alio modo* per accidens: *per se* quidem de peccato poenitet,

qui peccatum, inquantum est peccatum, abominatur: *per accidens* vero, qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenae, vel alicujus hujusmodi: mali igitur non poenitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet; poenitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de poena, quam pro peccato sustinent.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt: et sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

AD SECUNDUM dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis est bona voluntas: sed hoc non erit in damnatis.

AD TERTIUM dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis continget, quod damnati de peccatis poeniteant, quia non hoc refugient in peccatis, quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam.

AD QUARTUM dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent, si pro eis puniantur, quia, ut dicit August. in lib. 83. QQ. *(q. 36. aliquant. a princ.)*, « videmus etiam ferocissimas bestias dolore poenarum a maximis voluptatibus abstinere ».

ARTICULUS III. 435

UTRUM DAMNATI RECTA, ET DELIBERATIVA RATIONE VELLENT NON ESSE.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod damnati recta ratione, et deliberativa non possint velle non esse: August. enim dicit in lib. 3. de Lib. Arb. *(cap. 7. a princ.)*: « Considera quantum bonum est esse, quod et beati, et miseri volunt; majus enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse ».

2. PRAETEREA. Augustinus sic ibidem arguit *(cap. 8.)*: Praeelectio supponit electionem: sed non esse non est eligibile, cum non habeat apparentiam boni, cum nihil sit; ergo non esse non potest esse magis appetibile damnatis, quam esse.

3. PRAETEREA. Majus malum magis est fugiendum: sed non esse est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, ita quod nihil relinquat; ergo non esse est magis fugiendum, quam miserum esse; et sic idem quod prius.

SED CONTRA est, quod dicitur Apocal. 9.: *In diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

Praeterea. Damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit: sed ad vitandum miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori, unde dicitur Eccli. 41.: *O mors, bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, defecto aetate, et cui de omnibus cura est, et incredibili, qui perdit patientiam;* ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse secundum rationem deliberativam.

RESPONDEO dicendum, quod non esse potest *dupliciter* considerari: *uno modo* secundum se; et sic nullo modo est appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit boni pura privatio: *alio modo*, potest considerari, inquantum est ablativam poenalis vitae, seu alicujus miseriae; et sic non esse accipit rationem boni; « carere enim malo est quoddam bonum », ut dicit Philos. in 5. Ethic. *(cap. 1. ad fin.)*; et per hunc modum melius est damnatis non esse, quam miseros esse: unde Matth. 26. dicitur: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille;* et Jerem. 20. super illud: *Maledicta dies, in qua natus*

sum, etc., dicit Gloss. Hieron.: « Melius est non esse, quam male esse »; et secundum hoc damnati possunt praeeligere non esse secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse non est per se eligibile, sed per accidens, inquantum scilicet est miseriae terminativum: quod enim dicitur, quod esse, et vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, et corruptam, et eam quae est in tristitiis, ut dicit Philos. in 9. Ethic. *(cap. 4. a med.),* sed absolute.

Ad secundum dicendum, quod non esse non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est *(in corp. et ad 1.).*

Ad tertium dicendum, quod licet non esse maxime sit malum, inquantum privat esse, est tamen valde bonum, inquantum privat miseriam, quae est maximum malorum; et sic non esse eligitur.

ARTICULUS IV. 436

UTRUM DAMNATI IN INFERNO VELLENT ALIOS ESSE DAMNATOS, QUI NON SUNT DAMNATI.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod damnati in inferno non vellent alios esse damnatos, qui non sunt damnati, quia Luc. 16. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus suis, ne venirent *in locum tormentorum;* ergo eadem ratione damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Praeterea. Affectiones inordinatae a damnatis non auferuntur: sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt; ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Praeterea. Damnati non desiderant augmentum suae poenae: sed si plures damnarentur, major esset eorum poena, sicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium; ergo damnati nollent salvatos damnari.

Sed contra est, quod Isa. 14. super illud: *Surrexerunt de soliis,* dicit Gloss. *(ordin. Hieron.):* « Solatium est malorum multos socios habere poenarum ».

Praeterea. In damnatis maxime regnat invidia; ergo dolent de felicitate beatorum, et eorum damnationem appetunt.

Respondeo dicendum, quod sicut in beatis in patria erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium: unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita et impii de omnibus bonis dolebunt: unde et felicitas sanctorum ab eis considerata maxime eos affligit: unde dicitur Isa. 26.: *Videant, et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret;* unde vellent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriae invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria; cum etiam in hac vita hoc accidat, crescente invidia. Sed tamen minus invidebunt propinquis, quam aliis, et major esset eorum poena, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur: et exinde fuit, quod dives petiit fratres suos a damnatione eripi; sciebat enim, quod aliqui eriperentur; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

AD SECUNDUM dicendum, quod dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur, et praecipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit in 9. Ethic. *(cap. 4. a med.)*: unde damnati non servabunt amicitiam ad eos, quos inordinate dilexerunt: sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligent.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine poena singulorum augeatur, tamen tantum superexcrescent odium, et invidia, quod magis eligent torqueri magis cum multis, quam minus soli.

ARTICULUS V. 437

UTRUM DAMNATI ODIO HABEANT DEUM.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod damnati non habeant Deum odio, quia, ut dicit Dionysius 4. cap. de Divinis Nomin. *(part. 1. lect. 5.)*, « omnibus diligibile est pulchrum, et bonum, quod est omnis boni, et pulchritudinis causa »: hoc autem est Deus; ergo Deus a nullo odio haberi potest.

2. PRAETEREA. Nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle; « malum enim est omnino involuntarium », ut Dionys. dicit 4. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*: Deus autem est bonitas ipsa; ergo nullus ipsum odio potest habere.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psal. 73.: *Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.*

RESPONDEO dicendum, quod affectus movetur ex bono, vel malo apprehenso: Deus autem apprehenditur *dupliciter*, scilicet *in se*, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident, et *per effectus*, sicut a nobis, et damnatis: ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui; et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odio habere potest: damnati ergo Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali; qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.

ARTICULUS VI. 438

UTRUM DAMNATI DEMEREANTUR.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod damnati demereantur: damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in litera *(4. Dist. ult.)*: sed per malam voluntatem, quam hic habuerunt, demeruerunt; ergo si ibi non demereantur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. PRAETEREA. Damnati sunt ejusdem conditionis cum daemonibus: sed daemones demerentur post suum casum: unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo poena inflicta, ut dicitur Genes. 3.; ergo et damnati demerentur.

3. Praeterea. Actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur, quin sit demeritorius, etiamsi aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa; « ebrius » enim « meretur duplicem multationem », si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 5. ante med.)*: sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriae obstinationis, per quam necessitatem quandam patiuntur peccandi; ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusantur a demerito.

Sed contra. Poena contra culpam dividitur: sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena; ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, per quam demereantur.

Praeterea. Post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus, sive profectus in bonum, vel in malum: sed damnati maxime post diem judicii ad ultimum terminum suae damnationis pervenient, quia « tunc finem habebunt duae civitates », ut Augustinus dicit *(in Enchir. cap. 111)*; ergo damnati post diem judicii perversa voluntate non demerebuntur, quia sic cresceret eorum damnatio.

Respondeo dicendum, quod de damnatis ante diem judicii, et post distinguendum est: omnes enim communiter confitentur, quod post diem judicii non erit aliquod meritum, vel demeritum; et hoc ideo est, quia meritum, vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum, vel malum ulterius consequendum. Post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum, et malorum, ita quod nihil erit ulterius addendum de bono, vel de malo: unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed poena tantum: operationes enim virtutum sunt praecipue in felicitate, et earum contrariae sunt praecipue in miseria, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 9. et 10.)*. Sed ante diem judicii quidam dicunt, et beatos mereri, et damnatos demereri: sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis, vel poenae principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint: potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis, vel poenae secundariae, quae possunt augeri usque ad diem judicii; et hoc praecipue in daemonibus, vel angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem; ex quo beatorum angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit poena daemonum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse; ex quo contingit in damnatis, quod demereri non possunt: unde patet, quod ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet ad damnationem alios pertrahere, sicut pertinet ad officium daemonum; ratione cujus demerentur, quantum ad secundariam poenam.

Ad tertium dicendum, quod propter hoc non excusantur a demerito, quia necessitatem habeant peccandi, sed quia ad summum malorum pervenerunt. Tamen necessitas peccandi, cujus causa sumus, excusat a culpa, inquantum est necessitas quaedam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium: sed quod non excuset, hoc est inquantum a voluntate praecedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS VII. 439

UTRUM DAMNATI POSSINT UTI NOTITIA, QUAM IN HOC MUNDO HABUERUNT.

(S. Thom. 4. Dist. 50. q. 2. art. 2. q. 1. et seq.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod damnati non possint uti notitia, quam in hoc mundo habuerunt: in consideratione enim scientiae est maxima delectatio: sed in eis delectatio aliqua non est ponenda; ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

2. PRAETEREA. Damnati sunt in majoribus poenis, quam sint aliquae poenae hujus mundi: sed in hoc mundo, dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a poenis quas patitur; ergo multo minus in inferno.

3. PRAETEREA. Damnati sunt subjecti tempori: sed « longitudo temporis est causa oblivionis », ut dicitur 4. Physic. *(tex. 128.)*; ergo damnati obliviscentur eorum quae hic sciverunt.

SED CONTRA est, quod Luc. 16. dicitur diviti damnato: *Recordare, quia recepisti bona,* etc.; ergo considerabunt ea quae hic sciverunt.

Praeterea. Species intelligibiles in anima separata remanent in eis, ut supra dictum est *(q. 70. art. 2. ad 5. et 1. part. q. 89. art. 5. et 6.)*; si ergo eis uti non possent, frustra remanerent in eis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis, quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis, quod non sit eis materia, et causa tristitiae, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, *vel* ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur, *vel* ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens, et perfecta. Potest etiam tristitiae esse ratio, et ex parte cognoscibilium, quae nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur, utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectam cognitionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quae prius sciverunt, ut materia tristitiae, non autem ut delectationis causa: considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona delectabilia quae amiserunt, et ex utroque torquebuntur: similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt, notitiam, quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, et se amisisse summam ejus perfectionem, quam poterant adipisci.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiae sit per se delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiae causa, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*; et sic erit in damnatis.

AD SECUNDUM dicendum, quod in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori; unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animae impeditur: sed in futuro anima non ita trahetur a corpore, sed quantumcumque corpus affligetur, tamen anima semper considerabit luculentissime illa, quae ei poterunt esse causa moeroris.

AD TERTIUM dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, inquantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis: sed post diem

judicii non erit motus coeli; unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate: sed et ante diem judicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum coeli.

ARTICULUS VIII. 440

UTRUM DAMNATI ALIQUANDO COGITABUNT DE DEO.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur, quod aliquando damnati cogitabunt de Deo, quia non potest haberi odio actu nisi id de quo cogitatur: sed damnati Deum odio habebunt, ut in litera dicitur *(4. Dist. ult.)*; ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. PRAETEREA. Damnati habebunt remorsum conscientiae: sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum; ergo de Deo aliquando cogitabunt.

SED CONTRA. Perfectissima hominis cogitatio est, quae est de Deo: sed damnati erunt in statu imperfectissimo; ergo de Deo non cogitabunt.

RESPONDEO dicendum, quod Deus potest considerari *dupliciter: uno modo* secundum se, et secundum id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione; unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur: *alio modo* secundum aliquid, quod est ei quasi accidentale in effectibus ejus, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et secundum hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere; et hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis, et prohibitionis ejus, quod malae eorum voluntati consonat; unde non considerabunt eum, nisi ut punitorem, et prohibitorem.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM, quia conscientia non remordet de peccato, nisi inquantum est divino praecepto contrarium.

ARTICULUS IX. 441

UTRUM DAMNATI GLORIAM BEATORUM VIDEANT.

AD NONUM sic proceditur. Videtur, quod damnati gloriam beatorum non videant: magis enim distat ab eis gloria beatorum, quam ea quae in hoc mundo aguntur: sed ipsi non vident, quae circa nos aguntur; unde Greg. 12. Moral. *(cap. 14. a princ.)* super illud Job 14.: *Sive fuerint nobiles filii ejus*, etc. dicit: «Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animae quo loco habeantur, ignorant, ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vita in carne positorum qualiter circa eos disponatur, ignorant»; ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. PRAETEREA. Illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam concedetur damnatis: sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam, qua sancti aeternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur 2. Cor. 12. in Gloss.; ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 16. quod dives in tormentis positus vidit Abraham, et Lazarum in sinu ejus.

RESPONDEO dicendum, quod damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria; non hoc modo, quod gloriam eorum, qualis sit, cognoscant, sed

solum cognoscent eos esse in gloria quadam inaestimabili; et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem gloriam amiserunt: unde dicitur Sap. 5. de impijs: *Videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post diem judicii omnino beatorum visione privabuntur; nec tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augebitur, quia memoriam habebunt gloriae beatorum, quam in judicio viderunt, vel ante judicium; et hoc erit eis in tormentum: sed ulterius affligentur in hoc, quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam, quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quae in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno, si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta: unde non ita ostenduntur damnatis ea quae hic aguntur, sicut sanctorum gloria, quamvis etiam eorum, quae hic aguntur, ostendantur eis ea, ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad secundum dicendum, quod Paulus inspexit vitam illam, in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, et in futurum perfectius sperando; quod non est de damnatis; et ideo non est simile.

QUAESTIO XCIX.

DE MISERICORDIA, ET JUSTITIA DEI RESPECTU DAMNATORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de justitia, et misericordia Dei respectu damnatorum.

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo. Utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus poena aeterna.

Secundo. Utrum per divinam misericordiam omnis poena tam hominum, quam daemonum terminetur.

Tertio. Utrum saltem poena hominum terminetur.

Quarto. Utrum saltem poena christianorum.

Quinto. Utrum illorum qui opera misericordiae fecerunt.

ARTICULUS I. 442

UTRUM EX DIVINA JUSTITIA INFERATUR PECCATORIBUS POENA AETERNA.

(S. Thom. 4. Dist. 46. q. 1. art. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ex divina justitia non inferatur peccatoribus poena aeterna: poena enim non debet excedere culpam, Deuteron. 25.: *Secundum mensuram delicti erit et plagarum modus:* sed culpa est temporalis; ergo poena non debet esse aeterna.

2. Praeterea. Duorum peccatorum mortalium unum est altero majus; ergo unum debet majori quam alterum poena puniri: sed nulla poena est major, quam aeterna, cum sit infinita; ergo non cuilibet peccato mortali debetur poena aeterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum distantia non sit infinita.

3. Praeterea. A justo judice non infertur poena, nisi ad correctionem; unde 2. Ethic. *(cap. 3. a prine.)* dicitur, quod « poenae sunt quaedam medicinae »: sed quod impii in aeternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum, cum tunc non sint aliqui futuri, qui per hoc corrigi possint; ergo secundum divinam justitiam non infertur pro peccatis aeterna poena.

4. Praeterea. Omne quod est per se volitum, nullus vult, nisi propter aliquam utilitatem: sed poenae a Deo non sunt per se volitae; non enim delectatur in poenis: cum ergo nulla utilitas accidere possit ex perpetuatione poenae, videtur quod talem poenam pro peccato inferre non debeat.

5. Praeterea. Nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur in 1. de Coelo et Mundo *(tex. 15. et lib. 2. tex. 18.)*: sed poena est eorum quae sunt per accidens, cum sit contra naturam; ergo non potest esse perpetua.

6. Praeterea. Justitia Dei hoc requirere videtur, ut peccatores ad nihilum redigantur, quia propter ingratitudinem meretur quis beneficia amittere: inter caetera autem Dei beneficia est ipsum esse; unde videtur justum, ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat: sed si peccatores in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua; ergo non videtur esse consonum divinae justitiae, ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 25.: *Ibunt hi*, scilicet peccatores, *in supplicium aeternum*.

Praeterea. Sicut se habet praemium ad meritum, ita poena ad culpam: sed secundum divinam justitiam merito temporali debetur praemium aeternum, Joan. 6.: *Omnis qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam aeternam*; ergo et culpae temporali secundum divinam justitiam debetur poena aeterna.

Praeterea. Secundum Philosophum in 5. Ethic. *(cap. 5.)*, poena taxatur secundum dignitatem ejus, in quem peccatur; unde majori poena punitur qui percutit alapa principem, quam alium quemcumque: sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus praecepta transgreditur, et cujus honorem alii impertitur, dum in alio finem constituit: majestas autem Dei est infinita; ergo quicumque peccat mortaliter, dignus est infinita poena; et ita videtur, quod juste pro peccato mortali quis perpetuo puniatur.

Respondeo dicendum, quod cum poena *duplicem* habeat quantitatem, scilicet *secundum* intensionem acerbitatis, et *secundum* durationem temporis, quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius quis peccavit, secundum hoc gravior poena ei infligatur: unde Apoc. 18.: *Quantum se glorificavit, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, et luctum.* Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit August. 21. de Civ. Dei *(cap. 11.)*; non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur, etiam secundum leges humanas. Sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis: quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter a civium consortio reppellatur, vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem: quandoque vero non redditur dignus ut totaliter a societate civium excludatur; et ideo ut possit esse conveniens

membrum civitatis, poena ei prolungatur, vel breviatur, secundum quod expedit ejus curationi, ut in civitate convenienter, et pacifice vivere possit: et ita etiam secundum divinam justitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitus a civitatis Dei consortio separari, quod fit per omne peccatum, quo contra charitatem peccat, quae est vinculum civitatem praedictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium charitati, aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae addicitur, quia, ut Aug. dicit in lib. praedicto *(ibid. a med.)*, « quod est de civitate ista mortali, homines supplicio primae mortis, hoc est de civitate illa immortali, homines supplicio secundae mortis auferre »: quod autem poena, quam civitas mundana infligit, perpetua non reputetur, hoc est per accidens, vel inquantum perpetuo homo non manet, vel inquantum etiam ipsa civitas deficit: unde si homo in perpetuum viveret, poena exilii, vel servitutis, quae per legem humanam infertur, in eo perpetuo maneret. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen inde non reddantur digni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tanto eorum poena erit brevior, vel diuturnior, quanto magis, vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata vel plus, vel minus inhaeserunt; quod in poenis hujus mundi, et purgatorii secundum divinam justitiam servatur. Inveniuntur etiam et *aliae* rationes a sanctis assignatae, quare juste pro peccato temporali aliqui poena perpetua puniantur: *una* est, quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt aeternam vitam; et hoc est etiam quod August. in praedicto lib. *(cap. 12. a princ.)* dicit: « Factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum »: *alia* ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit; unde Gregor. dicit in 4. Dialog. *(cap. 44. ante med.)*: « Ad magnam justitiam judicantis pertinet, ut nunquam careant supplicio qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato ». Et si objiciatur, quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur, dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate, quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale labitur propria voluntate, se ponit in statu, a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus: unde ex hoc ipso quod vult peccare, consequenter vult in peccato manere perpetuo. Homo enim est *spiritus vadens*, scilicet in peccatum, *et non rediens* per seipsum *(Psal. 77.)*; sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus, posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit; et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; et vellet perpetuo in peccato manere, si hoc sibi esset impune: et hoc est quod Gregorius in 34. libro Moralium *(cap. 16. circ. med.)* super illud Job 41.: *Aestimavit abyssum quasi senescentem* dicit: « Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt; voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere, nam magis appetunt peccare, quam vivere ». Potest et *alia* ratio assignari, quare poena culpae mortalis sit aeterna, quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur: unde cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratione infinita. Est etiam *quarta* ratio ad hoc idem, quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam

homo non potest post mortem acquirere; nec debet poena cessare, quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quod poena non debet aequari culpae secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam per leges humanas accidere. Vel dicendum, sicut Gregor. solvit *(cap. 4. Dialog. cap. 44. ante med.)*, quod quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen aeterna.

Ad secundum dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas poenae secundum intensionem: et ideo peccatorum mortalium inaequalium erunt poenae inaequales intensione, aequales autem duratione.

Ad tertium dicendum, quod poenae quae infliguntur his, qui a civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae: sed illae poenae, per quas aliqui totaliter a civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum: possunt tamen esse ad correctionem, et tranquillitatem aliorum, qui in civitate remanent; et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum, qui nunc sunt in Ecclesia: non enim poenae sunt ad correctionem solum quando infliguntur, sed etian quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quod impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino inutiles: sunt enim utiles ad *duo: primo* ad hoc quod in eis divina justitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsam; unde Greg. 4. Dialog. *(cap. 44. circ. med.)*: « Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur »: *secundo* ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt: unde Ps. 57.: *Laetabitur justus cum viderit vindictam,* etc., et Isa. 66.: *Erunt,* scilicet impii, *usque ad satietatem visionis,* scilicet « sanctis », ut Glossa *(interl. et ord.)* dicit; et hoc est quod Gregorius dicit 4. Dialog. *(loc. cit.)*: « Iniqui omnes aeterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur, et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quae perceperunt, et in illis perspiciant supplicia quae evaserunt; quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae debitores se esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae ejus adjutorio vicerunt ».

Ad quintum dicendum, quod quamvis poena per accidens respondeat animae, attamen per se respondet animae culpa infectae: et quia culpa in perpetuum in ea manebit, ideo et poena perpetua erit.

Ad sextum dicendum, quod poena respondet culpae (proprie loquendo) secundum inordinationem quae invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ejus, in quem peccatur, quia sic cuilibet peccato respondet poena infinita intensione: quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere, considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio esse, quia esse praesupponitur ad meritum, et demeritum: nec per inordinationem peccati esse tollitur, vel corrumpitur; et ideo non potest esse debita poena alicujus culpae privatio ipsius esse.

ARTICULUS II. 443

UTRUM PER DIVINAM MISERICORDIAM OMNIS POENA DAMNATORUM TERMINETUR TAM HOMINUM, QUAM DAEMONUM.

(S. Thom. 4. Dist. 46. q. 2. art. 3. q. 1. et seq.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum, quam etiam daemonum, Sap. 11.: *Misereris omnium, Domine, quoniam omnia potes:* sed inter omnia etiam daemones continentur, qui sunt Dei creaturae; ergo et ipsorum daemonum poena finietur.

2. PRAETEREA. Roman. 11.: *Conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereretur:* sed Deus daemones sub peccato conclusit, idest concludi permisit; ergo videtur, quod etiam daemonum aliquando misereatur.

3. PRAETEREA. Sicut dicit Anselm. in lib. 2. Cur Deus homo *(cap. 4.)*: « Non est justum, ut Deus creaturam, quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat »; ergo videtur, cum quaelibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non esse justum ut omnino perire permittatur.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 25.: *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus;* ergo aeternaliter punientur.

Praeterea. Sicut boni angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo; si ergo miseria malorum angelorum finietur quandoque, et beatitudo bonorum finem habebit, quod est inconveniens.

RESPONDEO dicendum, quod « error Origenis fuit », ut August. dicit 21. de Civ. Dei *(cap. 17. et 23)*, « quod daemones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a poenis »: sed iste error est ab Ecclesia reprobatus propter *duo: primo,* quia manifeste auctoritati sacrae Scripturae repugnat, quae habetur Apoc. 20.: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis, et sulphuris, ubi et bestiae, et pseudoprophetae cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum;* per quod in Scriptura significari aeternitas consuevit: *secundo,* quia ex una parte nimis Dei misericordiam extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat. Ejusdem enim rationis esse videtur, bonos angelos in aeterna beatitudine permanere, et malos angelos in aeternum puniri: unde sicut ponebat, daemones, et animas damnatorum quandoque a poena liberandas; ita ponebat, angelos, et animas beatorum quandoque a beatitudine in hujus vitae miserias devolvendas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus: sed quia ejus misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones, et damnati, qui sunt in malitia obstinati: tamen potest dici, quod etiam in eis misericordia locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur.

AD SECUNDUM dicendum, quod ibi intelligenda est distrubutio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viae, quia scilicet et Judaeorum, et Gentilium misertus est, sed non omnium Gentilium, vel omnium Judaeorum.

Ad tertium dicendum, quod Anselmus intelligit non esse justum, quantum ad decentiam divinae bonitatis, et loquitur de creatura secundum genus suum; non enim est conveniens divinae bonitati, ut totum unum genus creaturae deficiat a fine, propter quem est factum: unde nec omnes homines, nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet, quin aliqui vel ex hominibus, vel ex angelis in aeternum pereant, quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

ARTICULUS III. 444

UTRUM DIVINA MISERICORDIA PATIATUR SALTEM HOMINES IN AETERNUM PUNIRI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod divina misericordia non patiatur saltem homines in aeternum puniri, quia Genes. 6. dicitur: *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est,* et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Gloss. *(interl.)* ibidem; cum ergo indignatio Dei non sit aliud quam ejus poena, non punietur aeternaliter.

2. Praeterea. Charitas sanctorum in praesenti hoc facit, ut pro inimicis exorent: sed tunc habebunt perfectiorem charitatem; ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis: sed orationes eorum esse cassae non poterunt, cum sint maxime Deo accepti; ergo precibus sanctorum divina misericordia damnatos quandoque a poena liberabit.

3. Praeterea. Hoc quod Deus poenam damnatorum aeternam praedixit, ad prophetiam comminationis pertinet: sed prophetia comminationis non semper impletur, quod patet per hoc quod dictum est *(Jonae 3.)* de subversione Ninive, quae non fuit subversa, sicut praedictum fuerat per Prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit; ergo videtur, quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio poenae aeternae commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Praeterea. Ad hoc facit quod in Psal. 76. dicitur: *Numquid in aeternum irascetur Deus?* Sed ira Dei est ejus punitio; ergo, etc.

5. Praeterea. Isa. 14. super illud: *Tu autem projectus es,* etc. dicit Gloss. *(interl.):* « Et si omnes animae aliquando habebunt requiem, tu nunquam », et loquitur de diabolo; ergo videtur, quod omnes animae humanae aliquando requiem habebunt a poenis.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 25. simul de electis et reprobis: *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam:* sed inconveniens est ponere, quod justorum vita quandoque finiatur; ergo inconveniens est ponere, quod reproborum supplicium terminetur.

Praeterea. Sicut dicit Damascenus *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 4. in fin.)*, « hoc est hominibus mors, quod est angelis casus »: sed angeli post casum irreparabiles fuerunt; ergo et homines post mortem, et sic reproborum supplicium nunquam terminabitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Aug. dicit 21. de Civitate Dei *(cap. 17. et 18.)*, quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod daemones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari a poena, etiam infideles. Sed haec positio omnino est irrationabilis: sicut enim daemones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi, ita et hominum

animae, qui sine charitate decedunt, cum hoc « hominibus sit mors, quod est angelis casus », ut Damascenus dicit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum de homine secundum genus suum, quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum: sed illi qui in hac reconciliatione, quae facta est per Christum, noluerunt permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt, cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus, nisi per Christum.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut Aug. dicit 21. de Civ. Dei *(cap. 24. parum a princ.)*, et Greg. 34. Moral. *(cap. 16. a med.)*, et 4. Dialog. *(cap. 44. a med.)*, « sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possunt: si enim esset nobis notum, quod essent praesciti ad mortem, non magis pro eis, quam pro daemonibus oraremus »: et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio, nec ab Ecclesia militante, nec a triumphante. *Hoc* enim *pro eis orandum est,* ut Apostolus dicit 2. Tim. 2., *ut det illis Deus poenitentiam, et resipiscant a diaboli laqueis.*

AD TERTIUM dicendum, quod prophetia comminatoria poenae tunc solum immutatur, quando variantur merita ejus, in quem comminatio facta est; unde Jerem. 18. dicitur: *Repente loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradicem, et destruam. et disperdam illud; si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo, quod cogitavi ut facerem ei:* unde cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio poenae semper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur, quia, ut dicit Aug. in praedicto lib. *(ibid. a med.)*, « eversa est Ninive, quae mala erat, et bona aedificata est, quae non erat; stantibus enim moenibus, atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus ».

AD QUARTUM dicendum, quod illud verbum Psalmi pertinet ad vasa misericordiae, quae se indignos misericordia non fecerunt, quia in hac vita, quae quaedam ira Dei est propter vitae miserias, vasa misericordiae mutat in melius: unde sequitur in Psal.: *Haec mutatio dexterae Excelsi.* Vel dicendum, quod hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos: unde non dicit: *Continebit ab ira misericordias suas,* sed *in ira,* quia non totaliter poena tolletur; sed et ipsa poena durante, misericordia operabitur eam diminuendo.

AD QUINTUM dicendum, quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli, vel Nabuchodonosor.

ARTICULUS IV. 445

UTRUM POENA CHRISTIANORUM DAMNATORUM PER DIVINAM MISERICORDIAM TERMINETUR.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod saltem christianorum poena per divinam misericordiam terminetur, quia Marc. ult.: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit:* sed hoc est omnium christianorum; ergo omnes christiani finaliter salvabuntur.

2. PRAETEREA. Joan. 6. dicitur: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum*

sanguinem, habet vitam aeternam: sed hic est communis cibus, et potus christianorum; ergo omnes christiani finaliter salvabuntur.

3. PRAETEREA. 1. Cor. 3.: *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem,* et loquitur de illis, in quibus fuit fundamentum fidei christianae; ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Cor. 6.: *Iniqui regnum Dei non possidebunt:* sed quidam christiani sunt iniqui; ergo non omnes christiani ad regnum pervenient, et ita perpetuo punientur.

Praeterea. 2. Petri 2. dicitur: *Melius erat eis viam justitiae non cognoscere, quam post agnitionem retroire ab eo, quod traditum est illis, sancto mandato:* sed illi qui viam veritatis non cognoverunt, aeternaliter punientur; ergo et christiani, qui ab agnita retrocesserunt.

RESPONDEO dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Aug. in praedicto lib. *(scilicet 21. de Civ. Dei, cap. 20 et 21.),* qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a poena aeterna, sed solis christianis: et in hoc diversificati sunt; *quidam* enim dixerunt, quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab aeterna poena erunt immunes: sed hoc est contrarium veritati, quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, *sine qua impossibile est placere Deo (Hebr. 11.).* Et ideo *alii* dixerunt, quod solum illi ab aeterna poena erunt immunes, qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt: sed contra hoc esse videtur, quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea recedunt; qui non minori poena sunt digni, sed majori, quia 2. Petri 2.: *Melius erat eis viam justitiae non cognoscere, quam post agnitionem retroire.* Planum est etiam peccare plus haeresiarchas, qui a fide catholica recedentes novas haereses fingunt, quam illos, qui a principio aliquam haeresim sunt secuti. Et ideo *alii* dixerunt, quod illi soli sunt ab aeterna poena immunes, qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur: sed hoc manifeste contrariatur Scripturae, quia Jacobi 2. dicitur: *Fides sine operibus mortua est,* et Matth. 7.: *Non omnis qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est;* et in multis aliis locis Scriptura peccantibus aeternas poenas commi[illegible]: unde non omnes finaliter in fide persistentes a poena aeterna erunt immunes, nisi et ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata, quae *per dilectionem operatur,* in qua quicumque decesserit, salvus erit: sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum Domini intelligitur non de illis, qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes *judicium sibi manducant, et bibunt,* ut dicitur 1. Cor. 11.; sed loquitur de manducantibus spiritualiter, qui per charitatem ei incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat: unde, quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam aeternam perducit, quamvis aliquis possit tali fructu privari per peccatum, etiam postquam digne sumpserit.

AD TERTIUM dicendum, quod fundamentum in verbis Apostoli intelligitur fides formata, supra quam qui peccata venialia aedificaverit, *detrimentum patietur,* quia pro eis punietur a Deo; ipse tamen *salvus erit finaliter quasi per ignem* vel temporalis tribulationis, vel poenae purgatoriae, quae post mortem erit.

ARTICULUS V. 446

UTRUM OMNES ILLI QUI OPERANTUR MISERICORDIAE OPERA, PUNIENTUR AETERNALITER.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod illi omnes qui opera misericordiae faciunt, non punientur aeternaliter, sed solum illi qui opera misericordiae negligunt: dicitur enim Jacob 2.: *Judicium sine misericordia fiet ei, qui non fecit misericordiam;* et Matth. 5.: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

2. PRAETEREA. Matth. 25. ponitur disceptatio Domini cum reprobis, et electis: sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordiae; ergo solum pro operibus misericordiae omissis aliqui aeternaliter punientur; et sic idem quod prius.

3. PRAETEREA. Matth. 6. dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris,* et sequitur: *Si enim dimiseritis hominibus,* etc.; ergo videtur, quod misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur, et sic non aeternaliter punientur.

4. PRAETEREA. 1. Tim. 4. super illud: *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Gloss. Ambros.: « Omnis summa disciplinae christianae in misericordia, et pietate est; quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit: si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes poenas patietur »; ergo illi qui insistunt operibus misericordiae, et peccatis carnalibus detinentur, non in aeternum punientur; et sic idem quod prius.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Cor. 6.: *Neque fornicarii, neque adulteri,* etc. *regnum Dei possidebunt:* sed multi, qui se exercent in operibus misericordiae, sunt tales; ergo non omnes misericordes ad regnum aeternum pervenient; et ita aliqui eorum aeternaliter punientur.

Praeterea. Jacob 2. dicitur: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus;* ergo quicumque servat legem quoad opera misericordiae, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret; et ita aeternaliter punietur.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut Aug. dicit in lib. praedicto *(scilicet 21. de Civ. Dei, cap. 22.),* quidam posuerunt, non omnes, qui catholicam fidem tenent, a pena aeterna esse liberandos, sed solum illos, qui operibus misericordiae insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti: sed istud non potest stare, quia sine charitate non potest aliquid Deo esse acceptum; nec sine ea prodest aliquid ad vitam aeternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiae insistere, qui charitatem non habent: unde his nihil prodest ad vitam aeternam promerendam, vel ad immunitatem aeternae poenae, ut patet 1. Cor. 13.: et praecipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, et tamen aliqua misericorditer largiuntur. Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides, nec opera misericordiae eos liberabunt a pena aeterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur, qui misericordiam ordinate impendunt: non autem ordinate misericordiam impendunt, qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant male agendo: et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etsi consequentur misericordiam de poenis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio de operibus misericordiae solum, quia pro eorum negligentia tantummodo aliqui punientur aeternaliter, sed quia illi ab aeterna poena liberabuntur post peccata, qui per opera misericordiae sibi veniam impetraverunt, *facientes amicos sibi de mammona iniquitatis (Luc. 9.)*.

Ad tertium dicendum, quod illud a Domino dicitur illis qui petunt sibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato persistunt; et ideo soli poenitentes per opera misericordiae consequentur veniam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias poenas, quas *vapulationem* dicit, per opera misericordiae absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc, quod adhuc in vita ista existentes illi, qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiae ad poenitentiam disponuntur. Unde talis non peribit, idest disponetur per talia opera ad non pereundum gratia introducta a Domino, *qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.*

MONITUM IN SEQUENTEM APPENDICEM.

Quae D. Thomas in IV. Sent. Dist. XXI. exposuit circa existentiam Purgatorii et circa qualitatem, modum atque effectum poenarum, quibus animae in eo detentae purgantur, nec non quae ipse S. Doctor de poena originalis peccati in II. Sent. Dist. XXXIII. q. II. tradiderat, *Supplementi* compositor omisit. Verum ejusmodi doctrinarum capita, quippe quae magni sunt momenti, partim in Nicolaiana, partim in Patavina anni 1712. editione *Supplemento* fuerunt adjecta, et in hac nostra aptiori dispositione referuntur.

APPENDIX

(IN TRES QUAESTIONES DIGESTA)

QUAESTIO I.

DE EXISTENTIA PURGATORII, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

(Ex Editione Patavina an. 1712.)

Circa existentiam purgatorii quaeruntur duo.

Primo. Utrum purgatorium sit post hanc vitam.

Secundo. Utrum sit idem locus, quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur.

ARTICULUS I.

UTRUM PURGATORIUM SIT POST HANC VITAM.

(S. Thom. 4. Dist. 21. q. 1. art. 1. q. 1. et seq.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod purgatorium non sit post hanc vitam: Apoc. enim 14. dicitur: *Beati mortui, qui in Domino moriuntur; amodo jam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis;* ergo his, qui in Domino moriuntur, non manet aliquis purgatorius labor post hanc vitam, nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt; ergo purgatorium post hanc vitam non est.

2. PRAETEREA. Sicut se habet charitas ad praemium aeternum, ita peccatum mortale ad supplicium aeternum: sed decedentes in peccato mortali sta-

tim ad supplicium aeternum deportantur; ergo decedentes in charitate statim ad praemium vadunt, et ita non manet eis aliquod purgatorium post hanc vitam.

3. Praeterea. Deus, qui est summe misericors, pronior est ad praemiandum bona, quam ad puniendum mala: sed sicut illi, qui sunt in statu charitatis, faciunt aliqua mala, quae non sunt digna supplicio aeterno; ita illi qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quae non sunt digna praemio aeterno; ergo cum illa bona non praemientur in damnandis post hanc vitam, nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod prius.

Sed contra. 2. Machab. 12. dicitur: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur:* sed pro defunctis, qui sunt in paradiso, non est orandum, quia illi nullo indigent: nec iterum pro illis, qui sunt in inferno, quia illi a peccatis solvi non possunt; ergo post hanc vitam sunt aliqui a peccatis nondum absoluti, qui solvi possunt, et tales charitatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio, quia *universa delicta operit charitas (Prov. 10):* unde ad mortem aeternam non devenient, quia *qui vivit, et credit in me, non morietur in aeternum (Joan. 11.):* nec ad gloriam inducentur nisi purgati, quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apocal. ult.; ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

Praeterea. Gregorius Nyssenus dicit *(aequivalenter in orat. De iis, qui in fide dorm. a med.):* « Si aliquis Christo amico consentiens, in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hunc per purgatorii ignis conflationem expeditur »; ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

Respondeo dicendum, quod ex illis, quae supra determinata sunt *(4. Dist. 14. q. 2. art. 1. q. 2. et 3. et 3. part. q. 86. art. 4. et 5. et Suppl. q. 12. art. 1.)*, satis potest constare, purgatorium esse post hanc vitam: si enim per contritionem deleta culpa, non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia, dimissis mortalibus, tolluntur, et justitia hoc exigit, ut peccatum per poenam debitam ordinetur, oportet quod ille qui post contritionem de peccato, et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideo illi, qui purgatorium negant, contra divinam justitiam loquuntur; et propter hoc erroneum est, et a fide alienum: unde Gregorius Nyssenus post praedicta verba subjungit: « Hoc praedicamus dogma veritatis servantes; et ita credimus: hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorans, ut a peccatis solvantur »: quod non potest nisi de illis, qui sunt in purgatorio, intelligi; Ecclesiae autem auctoritati quicumque resistit, haeresim incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit: sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit *(cap. 4. de Div. Nom. part. 4. lect. 22.):* et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali, quia nunquam est malum sine aliquo bono. Et ideo peccatum veniale impedit habentem charitatem, ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam aeternam, quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum, quominus statim ad ultimum malorum perducat.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui in peccatum mortale incidit, omnia bona ante acta mortificat, et quae in peccato mortali existens facit, mortua

sunt, quia ipse Deum offendens omnia bona meretur amittere, quae a Deo habet: unde ei, qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod praemium post hanc vitam, sicut manet aliquando poena ei qui in charitate decedit, quae non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

ARTICULUS II.

UTRUM SIT IDEM LOCUS, QUO ANIMAE PURGANTUR, ET QUO DAMNATI PUNIUNTUR.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod non sit idem locus, quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur, quia poena damnatorum est aeterna, ut dicitur Matth. 25.: *Ibunt hi in ignem aeternum:* sed purgatorius ignis est temporalis, ut supra Magister dicit *(4. Dist. 21.)*; ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

2. PRAETEREA. Poena inferni nominatur pluribus nominibus, ut in Psal. 10., *ignis, sulphur, et spiritus procellarum,* etc.: sed poena purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet ignis; ergo non eodem igne, et eodem loco puniuntur.

3. PRAETEREA. Hugo de S. Victore dicit *(lib. 2. de Sacram. part. 16. cap. 4. in med.)*: « Probabile est quod in his locis puniuntur, in quibus commiserunt culpam »; Gregorius etiam in Dialogis narrat *(lib. 4. cap. 40.)*, quod Germanus episcopus Capuanus Paschasium, qui in balneis purgabatur, invenit; ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

SED CONTRA est, quod Gregorius dicit *(id. hab. Aug. lib. 1. de Civit. Dei, cap. 8. ad fin.)* quod « sicut sub eodem igne aurum rutilat, et palea fumat, ita sub eodem igne peccator crematur, et electus purgatur »; ergo idem est ignis purgatorii, et inferni, et sic in eodem loco sunt.

Praeterea. Sancti Patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori, quam sit locus, in quo nunc purgantur animae post mortem, quia non erat ibi aliqua poena sensibilis: sed locus ille erat conjunctus inferno, vel idem quod infernus, alias Christus ad limbum descendens non diceretur ad inferos descendisse; ergo et purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

RESPONDEO dicendum, quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci: tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus purgatorii est *duplex: unus* secundum legem communem; et sic locus purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quod idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat, quamvis damnati, secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint: *alius* est locus purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia Ecclesiae mitigaretur. *Quidam* tamen dicunt, quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis, quae in diversis locis commisit. *Quidam* vero dicunt, quod puniuntur supra nos, secundum legem communem, quia sunt medii inter nos, et Deum, quantum

ad statum: sed hoc nihil est, quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infirmum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgatorius est aeternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad secundum dicendum, quod poena inferni est ad affligendum; et ideo nominatur ab omnibus illis, quae hic nos affligere consueverunt: sed poena purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideo sola poena ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare, et consumere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum dispensationem specialem, et non secundum legem communem.

QUAESTIO II.

(Apud Nicolaium q. LXXII.).
(Cum adnotationibus Editionis Barri Ducis anni 1882.).

DE QUALITATE ANIMARUM QUAE IN PURGATORIO PROPTER PECCATUM ACTUALE, VEL EJUS POENAM, EXPIANTUR, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de animabus, quae post hanc vitam, propter actualium peccatorum poenam, igne purgatorio expiantur.

Circa quod quaeruntur sex.

Primo. Utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem hujus vitae.

Secundo. Utrum illa poena sit voluntaria.

Tertio. Utrum animae in purgatorio per daemones puniantur.

Quarto. Utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.

Quinto. Utrum ignis purgatorius liberet a reatu poenae.

Sexto. Utrum ab illa poena unus alio citius liberetur.

ARTICULUS I.

UTRUM POENA PURGATORII EXCEDAT OMNEM POENAM TEMPORALEM HUJUS VITAE.

(S. Thom. 4. Dist. 21. q. 1. art. 1. q. 1. et seq.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod poena purgatorii non excedat omnem poenam temporalem hujus vitae: quanto enim aliquid est magis passivum, tanto magis affligitur, si sensum laesionis habeat: sed corpus est magis passivum, quam anima separata, tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem, tum quia habet materiam, quae est susceptiva qualitatis

agentis, quod de anima dici non potest; ergo major est poena quam corpus patitur in hoc mundo, quam poena qua anima purgatur post hanc vitam.

2. PRAETEREA. Poena purgatorii directe ordinatur contra venialia; sed venialibus, cum sint levissima peccata, levissima poena debetur, si secundum mensuram delicti sit plagarum modus; ergo poena purgatorii est levissima.

3. PRAETEREA. Reatus, cum sit effectus culpae, non intenditur, nisi culpa intendatur: sed in illo, cui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi; ergo in eo, cui culpa mortalis dimissa est, pro qua non plene satisfecit, reatus non crescit in morte: sed in hac vita non erat ei reatus, respectu gravissimae poenae; ergo poena, quam patietur post hanc vitam, non erit ei gravior omni poena illius vitae.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in quodam sermone *(scilicet 4. de Defunct. qui est 41. de SS. circ. med. et sup. Psal. 37. a princ.):* « Ille ignis purgatorii durior erit, quam quidquid in hoc saeculo poenarum aut sentire, aut videre, aut cogitare quis potest ».

Praeterea. Quanto poena est universalior, tanto major: sed anima separata tota punitur, cum sit simplex; non autem ita est de corpore; ergo illa poena, quae est animae separatae, est major omni poena quam corpus patitur.

RESPONDEO dicendum, quod in purgatorio erit *duplex* poena: *una* damni, inquantum scilicet retardantur a divina visione: *alia* sensus, secundum quod ab igne corporali punientur; et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam hujus vitae. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior; et quia affectus, quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret, ideo de retardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus, tanto aliquid magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum: unde laesiones, quae fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes; et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid laesivum agat, de necessitate oportet, quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad praesens supponimus, quia de hoc infra dicetur *(Dist. 44. q. 3. art. 3. q. 3. Vide Suppl. q. 70. art. 3.):* et ideo oportet quod poena purgatorii, quantum ad poenam damni, et sensus, excedat omnem poenam istius vitae. Quidam autem assignant rationem ex hoc, quod anima tota punitur, non autem corpus: sed hoc nihil est, quia sic poena damnatorum esset mitior post resurrectionem, quam ante; quod falsum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis anima sit minus passiva, quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis; et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiamsi sit minor passio.

AD SECUNDUM dicendum, quod acerbitas illius poenae non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti, quia idem peccatum gravius punitur ibi, quam hic, sicut ille, qui est melioris complexionis, magis punitur, eisdem plagis impositis, quam alius: et tamen judex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens juste facit.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM.

ARTICULUS II.

UTRUM ILLA POENA SIT VOLUNTARIA.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod illa poena sit voluntaria, quia illi qui sunt in purgatorio, rectum habent cor: sed haec est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinae conformet, ut Augustinus dicit *(conc. 1. in Psal. 32. a princ.)*; ergo cum Deus velit eos puniri, ipsi illam poenam voluntarie sustinent.

2. PRAETEREA. Omnis sapiens vult illud, sine quo non potest pervenire ad finem intentum: sed illi qui sunt in purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam, nisi prius puniantur; ergo volunt puniri.

SED CONTRA. Nullus petit liberari a poena, quam voluntarie sustinet: sed illi, qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quae in Dialogis narrantur *(Greg. lib. 4. cap. 40. et 55.)*; ergo non sustinent illam poenam voluntarie.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium *dupliciter: uno modo* voluntate absoluta; et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae, quod voluntati contrariatur: *alio modo* dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata, sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam; et sic aliqua poena potest esse voluntaria *dupliciter: uno modo*, quia per poenam aliquod bonum acquirimus, et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio: *alio modo*, quia quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari; sed eam supportat, et quantum ad hoc voluntaria dicitur: et sic poena purgatorii est voluntaria. Quidam autem dicunt, quod non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti poenis, quod nesciunt se per poenam purgari, sed putant se esse damnatos: sed hoc est falsum, quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio AD OBJECTA.

ARTICULUS III.

UTRUM ANIMAE IN PURGATORIO PER DAEMONES PUNIANTUR.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod animae in purgatorio per daemones puniantur, quia, sicut infra dicit Magister *(4. Dist. 47. in fin.)*, « illos habent tortores in poenis, quos habuerunt incentores in culpa »: sed daemones incitant ad culpam non solum mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt; ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. PRAETEREA. Purgatio a peccatis competit justis et in hac vita, et post hanc vitam: sed in hac vita purgantur per poenas a diabolo inflictas, sicut patet de Job; ergo etiam post hanc vitam punientur a daemonibus purgandi.

SED CONTRA. Injustum est, ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum: sed illi qui sunt in purgatorio, de daemonibus triumpha-

verunt, sine peccato mortali decedentes; ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

Respondeo dicendum, quod sicut post diem judicii divina justitia succendet ignem, quo damnati in perpetuum punientur, ita etiam nunc sola justitia divina electi post hanc vitam purgantur, non ministerio daemonum, quorum victores extiterunt, nec ministerio angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligerent: sed tamen possibile est, quod eos ad loca poenarum deducant; et etiam ipsi daemones, qui de poenis hominum laetantur, eos comitantur, et assistunt purgandis, tum ut eorum poenis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem saeculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines et a malis angelis, sicut ab hostibus, ut patet de Job; et a bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris, angelo percutiente, emarcuit *(Gen. 32.)*; et hoc etiam expresse Dionysius dicit 4. cap. de Divinis Nom. *(part. 4. lect. 18.)*, quod boni angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

UTRUM PER POENAM PURGATORII EXPIETUR PECCATUM VENIALE QUOAD CULPAM.

(S. Thom. 4. Dist. 21. q. 1. art. 3. q. 1. et seq.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod per poenam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam, quia super illud 1. Joan. 5.: *Est peccatum ad mortem,* etc. dicit Gloss. *(interl. Greg. lib. 16. Moral. cap. 28.)*: « Quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulatur »; ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Praeterea. Ejusdem est labi in peccatum, et a peccato liberari: sed anima post mortem non potest peccare venialiter; ergo nec a peccato veniali absolvi.

3. Praeterea. Gregorius dicit *(lib. 4. Dialog. cap. 39. a princ.)*, quod talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit, quia *lignum ubi ceciderit, ibi erit (Eccle. 11.)*; si ergo aliquis ex hac vita cum veniali exit, in judicio cum veniali erit; et ita per purgatorium non expiatur aliquis a culpa veniali.

4. Praeterea. Supra dictum est *(Suppl. q. 2. art. 3.)*, quod culpa actualis non deletur nisi per contritionem: sed post hanc vitam non erit contritio, quae est actus meritorius, quia tunc non erit meritum, neque demeritum, cum, secundum Damasc. *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 4. in fin.)*, « hoc sit hominibus mors, quod angelis casus »; ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam.

5. Praeterea. Veniale non est in nobis ratione fomitis; unde in primo statu Adam venialiter non pecasset, ut in 2. libr. dictum est *(Dist. 21. q. 2. art. 3.)*: sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, fomite corrupto in anima separata, quia fomes dicitur lex carnis, Rom. 7.; ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra est, quod Greg. dicit in 4. Dialog. *(cap. 39.)*, et August. de Vera, et Falsa Poenitentia *(cap. 4 a princ. et cap. 18.)*, quod quaedam culpae leves in futuro remittuntur: nec potest intelligi quoad poenam, quia sic omnes

culpae quantumcumque graves, quantum ad reatum poenae, per ignem purgatorium expiantur; ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Praeterea. 1. Cor. 3. per lignum, fenum, et stipulam venialia intelliguntur, ut dictum est *(4. Dist. 21. q. 1. art. 2. q. 1. et 1-2. q. 89. art. 2.)*: sed lignum, fenum, et stipula per purgatorium consumuntur; ergo ipsae veniales culpae post hanc vitam remittuntur.

Respondeo dicendum, quod *quidam* dixerunt, quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam; et, si cum mortali culpa quis decedat, damnatur, et remissionis non est capax: non autem potest esse, quod cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem; veniale enim peccatum contingit ex hoc, quod aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiae corruptione contingit: unde si gratia omnino concupiscentiae corruptionem vincat, sicut in B. Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali: et ita cum in morte omnino diminuatur, et annihiletur ista concupiscentia, potentiae animae totaliter gratiae subjiciuntur, et veniale expellitur. Sed haec opinio frivola est et *in se*, et *in causa sua: in se* quidem, quia dictis sanctorum, et Evangelii adversatur, quae non possunt exponi de remissione venialium quantum ad poenam, ut Magister in litera dicit *(4. Dist. 21.)*, quia sic tam levia, quam gravia in futuro dimittuntur; Gregorius autem *(loc. cit.)*, leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet: nec sufficit quod dicunt, quod hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros, quia remissio poenae magis aufert gravitatem poenarum quam ponat. Quantum ad *causam* autem frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitae, non aufert concupiscentiae corruptionem, vel diminuit, quantum ad radicem, sed quantum ad actum, sicut patet de illis qui graviter infirmantur: nec iterum tranquillat potentias animae, ut eas gratiae subjiciat, quia tranquillitas potentiarum, et subjectio earum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quae legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest, cum actus utrarumque impediatur, nisi tranquillitas dicatur privatio pugnae, sicut in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animae tranquillare, aut eas gratiae subdere. Et praeterea, dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animae subderet gratiae, adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpae venialis jam commissae, quamvis sufficeret ad vitationem futurae; quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra dictum est *(4. Dist. 17. q. 2. art. 2. q. 3. et Suppl. q. 2. art 3.)*. quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque, quod aliquis dormiens moritur, in gratia existens, qui cum veniali obdormivit; et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem; nec potest dici, ut dicunt, quod si non poenituit actu vel proposito, in generali vel speciali, sit versum in mortale, propter hoc quod « veniale fit mortale, dum placet »; quia non quaelibet placentia peccati venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia omne veniale placet, cum sit voluntarium), sed talis placentia, quae ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut August. dicit *(lib. 10. de Trinit. cap. 11 a princ.)*: et sic placentia illa, quae facit peccatum mortale, est actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contin-

gere, quod aliquis postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo, vel tenendo, sed cogitet forte, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, et in hac cogitatione obdormiat et moriatur. Unde patet, quod haec opinio omnino irrationalis est: et ideo cum *aliis* dicendum, quod culpa venialis in eo, qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium, quia poena illa aliqualiter voluntaria virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem, quae simul cum gratia stare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa loquitur de peccato mortali. Vel dicendum, quod quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito, quia hic homo meruit, ut ibi illa poena sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente non erit, et ideo non poterit peccare venialiter: sed remissio culpae venialis est ex voluntate gratia informata, quae in purgatorio erit in anima separata; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod venialia non variant statum hominis, quia neque tollunt, neque diminuunt charitatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuitae bonitatis animae; et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, vel committuntur, talis manet anima, qualis prius.

Ad quartum dicendum, quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu praemii essentialis; sed respectu alicujus accidentalis potest esse, quamdiu manet homo in statu viae aliquo modo; et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius, quantum ad remissionem culpae venialis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

ARTICULUS V.

UTRUM IGNIS PURGATORIUS LIBERET A REATU POENAE.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ignis purgatorius non liberet a reatu poenae: omnis enim purgatio respicit foeditatem: sed poena non importat aliquam foeditatem; ergo ignis purgatorius non liberat a poena.

2. Praeterea. Contrarium non purgatur nisi per suum contrarium: sed poena non contrariatur poenae; ergo per poenam purgatorii non purgatur aliquis a reatu poenae.

3. Praeterea. 1. Corinth. 3. super illud: *Salvus erit, sic tamen, etc.* dicit Glossa: « Ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est: *Vasa figuli probat fornax, etc. (Eccli. 27.);* ergo homo expiatur ab omni poena per poenas hujus mundi, saltem per mortem, quae est maxima poenarum, et non per purgatorium ignem.

Sed contra est, quod poena purgatorii est gravior, quam poena quaelibet hujus mundi, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*: sed per poenam satisfactoriam, quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur a debito poenae; ergo multo fortius per poenam purgatorii.

Respondeo dicendum, quod quicumque est debitor alicujus, per hoc a debito absolvitur, quod debitum solvit: et quia reatus nihil est aliud, quam debitum poenae, per hoc quod aliquis poenam sustinet, quam debebat, a reatu absolvitur: et secundum hoc poena purgatorii a reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum, quod reatus quamvis non importet foeditatem, quantum in se est, tamen habet ordinem ad foeditatem ex causa sua.

Ad secundum dicendum, quod poena quamvis non contrarietur poenae, tamen contrariatur reatui ad poenam, quia ex hoc manet obligatio ad poenam, quod poenam non sustinuit, quam debebat.

Ad tertium dicendum, quod in eisdem verbis sacrae Scripturae latet multiplex intellectus: unde ignis ille potest intelligi et tribulatio praesens, et poena sequens; et per utramque venialia purgari possunt: sed quod mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra dictum est *(4. Dist. 20. q. 1. art. 1. q. 3. ad 3.)*.

ARTICULUS VI.

UTRUM AB ILLA POENA UNUS LIBERETUR ALIO CITIUS.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod ab illa poena unus non liberetur alio citius; quanto enim gravior est culpa, et major reatus, tanto acerbior poena imponitur in purgatorio: sed quae est proportio poenae acerbioris ad culpam graviorem, eadem est proportio poenae levioris ad culpam leviorem; ergo ita cito liberatur unus a poena illa, sicut alius.

2. Praeterea. Inaequalibus meritis redduntur aequales retributiones et in coelo, et in inferno, quantum ad durationem; ergo videtur similiter esse in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenum, et stipulam significavit *(1. Corinth. 3.)*: sed constat, quod lignum diutius manet in igne, quam fenum, et stipula; ergo unum peccatum veniale diutius punitur in purgatorio, quam aliud.

Respondeo dicendum, quod quaedam venialia sunt majoris adhaerentiae, quam alia, secundum quod affectus magis ad ea inclinatur, et fortius in eis figitur: et quia ea quae sunt majoris adhaerentiae, tardius purgantur, ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas poenae proprie respondet quantitati culpae: sed diuturnitas respondet radicationi culpae in subjecto; unde potest contingere, quod aliquis diutius moretur, qui minus affligitur, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, et charitas, cui debetur praemium paradisi, post hanc vitam radicantur immobiliter in subjecto; et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique: secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet *(art. 4. huj. q.)*. [*Quae sequuntur addit Nicolaius*].

Caeterum quod sit ignis proprie dictus vera purgatorii poena, ut supponitur ex praedictis, patet aperte satis ex Latinorum et Graecorum locutione uniformi, priusquam in dubium ac disceptationem ejus veritas vocaretur. Inter Latinos enim Augustinus *(in Psal. 37.)*: « In hac vita me purges, et talem reddas cui emendatorio igne non sit opus »; et Homiliarum lib. 50. *(hom. 16.)*: « Qui temporalibus poenis digna gesserunt, per ignem quendam purgatorium transibunt »; ut et *(de Genes. contr. Manich. lib. 2. cap. 20.)*: « Qui agrum suum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, vel ignem purgationis, vel poenam aeternam post hanc vitam habebit ». Ambrosius *(Psal. 118. conc. 3.)*: « Hic (seu in praesenti vita) purgatus necesse habet illic purificari (scilicet

post hanc vitam), ut unusquisque nostrum ustus romphaea illa flammea, non exustus, introgressus in illam paradisi amoenitatem gratias agat Deo », etc. Nec refert quod post consummationem saeculi hoc futurum indicat, quia si qui reperiantur eo tempore purgatione indigentes, per ignem purgabuntur, quem symbolice per flammeam romphaeam, seu flammeum gladium in vestibulo paradisi terrestris collocatum designat; idem de illis quadam proportione subintelligi debet qui post consummationem vitae suae purgatione opus habent, ut ad aeternam vitam et gloriam subinde admittantur, quam ante judicium universale vel consummationem saeculi percipiunt, ex Ambrosii mente, qui ea digni sunt habiti; cum de Anacholio dicat *(Epistolarum lib. 3. epist. 22.)*, quod « jam aeternae Jerusalem possessor videt facie ad faciem »; unde purgantem ignem statim post consummationem vitae in purgandis agnoscit. Hieronymus etiam peccatorum christianorum opera « igne probanda et purganda », in Isa. significat, purgatorium insinuans, quod in aeternum cruciandis opponit; similiter et Gregor. *(Dialogorum lib. 4. cap. 39.)*: « De levibus quibusdam culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est »; Bernardus quoque inter haereticorum sui temporis, qui se *apostolicos* jactitabant (quamvis *apostatici* dici verius possent), sacrilegos errores ponit *(serm. 66. in Cant.)*, quod « non crederent ignem purgatorium restare post mortem, etc. ». Sed inter Graecos Basilius *(in Isa. cap. 9.)* peccatum, quod in confessione detectum est, arefacto comparat feno, et tale ait esse « quod facile devoret purgatorius ignis ». Gregorius Nyssenus, ejus frater *(in orat. Pro Mortuis)*, quod « post egressum a corpore nemo particeps Divinitatis fieri potest, nisi maculas ejus purgatorius ignis abstulerit ». Gregorius Nazianzenus, orat. de Baptismo *(seu in Sancta Lumina)*, quod inter plura quae animam purgare possunt baptismata *baptismus ignis* est ultimus, per quem animae recedentes a corporibus in alio saeculo purgabuntur. Theodoretus, in Scholiis graecis *(ad Corinth. 1. cap. 3 ex quo refert S. Thom. in opusc. contra Graecos et Gagnaeus ibi; sed in Theodoreti commentariis nunc non habetur)*: « Ignem purgatorium credimus, in quo animae defunctorum probantur, et sicut aurum in conflatorio purgantur, etc. ». Eusebius etiam Emyssenus *(ut vult Bellarminus, juxta Perronium, Eucherius, hom. 3. Epiph.)* ait « quod qui temporalibus poenis digna gesserunt, per fluvium igneum post hanc vitam transibunt, etc. ». Hinc et iidem fere omnes *(August. in Psal. 37., Hier. in Amos 4., et Matth. 3., Basilius, lib. de Spirit. Sanct. cap. 15., et Gregor. Dialog. 4. cap. 39.)* nunc locum illum *(Luc. 3.)*: *Baptizabit vos in Spiritu Sancto et igni,* nunc illum *(1. Corinth. 3.)*: *Salvus erit quasi per ignem,* sic explicant, ut, praeter quasdam quas adjiciunt interpretationes, « ignem purgatorii » utrobique significari velint. Cum ergo verba Patrum, et potissimum verba Scripturae, inquantum fieri potest, proprio sensu intelligi debeant, quando nihil metaphorice sumi cogit, et alioquin proprium sit maxime ignis ut purgativus esse possit, hinc verus ignis purgatorius, et non metaphoricus tantum putandus est; sicut et de igne inferni suo loco dicetur.

QUAESTIO III.

(Apud Nicolaium, q. LXXI.).

DE QUALITATE ANIMARUM QUAE CUM ORIGINALI PECCATO SOLO EX HAC VITA DECEDUNT, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est in particulari de diversis qualitatibus animarum a corporibus exutarum juxta diversum statum earumdem.

Circa quod quaeruntur duo.

Primo. Utrum tales animae a corporeo igne patiantur vel affligantur poena ignis.

Secundo. Utrum tales animae patiantur afflictionem spiritualem in seipsis

ARTICULUS I.

UTRUM ANIMAE CUM SOLA ORIGINALI CULPA DECEDENTES A CORPOREO IGNE PATIANTUR, VEL AFFLIGANTUR POENA IGNIS.

(S. Thom. 2. Dist. 33. q. 2. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod animae cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiantur, vel affligantur poena ignis: dicit enim Augustinus *(de Fid. ad Petr. cap. 27.)*: « Firmissime tene, et nullatenus dubites, parvulos, qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos »: sed supplicium poenam sensibilem nominat; ergo animae cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiuntur, vel affliguntur poena ignis.

2. Praeterea. Majori culpae debetur major poena: sed originale est majus peccatum quam veniale, quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit, veniale autem secum gratiam compatitur; et iterum aeterna poena punitur originale, sed veniale temporali; cum ergo veniali peccato debeatur poena ignis, multo amplius originali.

3. Praeterea. Gravius puniuntur peccata post hanc vitam, quam in vita ista, ubi est misericordiae locus: sed in hac vita respondet originali poena sensibilis: pueri enim qui solum originale habent, multas poenas sensibiles sustinent, nec injuste; ergo et post hanc vitam poena sensibilis ei debetur.

4. Praeterea. Sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita et in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiae; et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia: sed peccato actuali

ratione conversionis debetur poena ignis; ergo et originali ratione concupiscentiae.

5. Praeterea. Corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia; si impassibilia, et nullum corpus humanum potest esse impassibile nisi vel per dotem impassibilitatis (sicut est in beatis), vel ratione originalis justitiae (sicut in statu innocentiae); ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est haereticum; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter haereticum: si autem sint passibilia, omne autem passibile de necessitate patitur activo praesente; ergo praesentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem poenam patientur.

Sed contra. Augustinus *(Enchir. cap. 93.)* dicit poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam: sed hoc non esset, si sensibili poena torquerentur, quia poena ignis inferni est gravissima; ergo poenam sensibilem non sustinebunt.

Praeterea. Acerbitas poenae sensibilis delectationi culpae respondet *(Apocalyp. 18., 7.): Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum:* sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut in 10. Ethic. *(cap. 4. sive 6.)* patet; ergo peccato originali non debetur poena ignis.

Praeterea. Gregorius Nazianzenus *(Orat. 40.)*, quae «in sanctum baptisma» inscribitur, tria genera non baptizatorum distinguens, qui vel baptismum contempserunt, vel ex negligentia sua usque ad finem vitae distulerunt, et improvisa morte obierunt, vel sine culpa sua eum non receperunt, ut infantes; de primis quidem dicit quod non aliorum dumtaxat peccatorum quae commiserint, sed baptismi contempti poenas luent; et de secundis, quod pro illo neglecto poenas etiam patientur, sed leviores primis; at de postremis addit, quod ipsi «nec coelesti gloria, nec aeterno inferni supplicio a justo et aeterno judice afficientur, quia licet baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen et malitia carent, ac jacturam baptismi passi sunt, potius quam fecerunt»: et rationem reddit cur etiamsi ad gloriam coelestem non perveniant, poenas tamen aeternas, quales damnati patiuntur, non propterea sustineant, «quia medium quoddam inter utrumque reperitur, nec statim supplicio dignus est qui honorem sive gloriam non meretur; vel e converso non statim promeretur gloriam vel honorem qui supplicio dignus non est».

Respondeo dicendum, quod poena debet esse proportionata culpae, ut dicitur Isa. 28.: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam:* defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicujus, quod naturae superadditum erat: nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quae hoc bono, quod in eo natum erat esse, et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia poena ei debetur, nisi privatio illius finis, ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem; si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit, quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium

est, quia per passionem hujus particularis, talis poena est: unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum, quod *supplicium* non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est carentia divinae visionis, sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit.

Ad secundum dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum: peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor poena debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam; privatio enim gratiae non habet rationem culpae, sed poenae, nisi inquantum ex voluntate est; unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur, quia hoc est per accidens, inquantum decedens in veniali tantam gratiam habet, virtute cujus poena purgata est: si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam poenam haberet.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de poena sensibili ante mortem et post mortem, quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem naturae agentis; sive sit poena sensibilis interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis poena exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi. Sed post mortem nihil aget virtute naturae, sed secundum justitiae divinae ordinem tantum; sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quae est in conversione actualis peccati; concupiscentia autem habitualis, quae est in originali peccato, delectationem non habet; et ideo dolor sensibilis non respondet ei pro poena.

Ad quintum dicendum, quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiae ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterius agentis in ipsa, quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, praecipue ad corruptionem inducendam per actionem naturae, sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinae justitiae: unde illa corpora poenam non patientur, quibus poena sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum; et ideo impassibilitas in eis erit dos, non autem in pueris.

ARTICULUS II.

UTRUM EJUSMODI ANIMAE PATIANTUR AFFLICTIONEM SPIRITUALEM, PROPTER STATUM IN QUO SUNT.

(De his loc. cit. art. 2.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod ejusmodi animae patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt, quia, sicut dicit Chrysostomus *(hom. 23. in Matth.)*, in damnatis gravior erit poena quod visione Dei carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur: sed ejusmodi animae visione divina carebunt; ergo afflictionem spiritualem ex hoc patientur.

2. PRAETEREA. Carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest: sed ejusmodi animae vellent visionem divinam habere; alias voluntas eorum actualiter perversa esset; ergo cum ea careant, videtur quod et afflictionem patiantur.

3. PRAETEREA. Si dicatur quod non affliguntur, quia sciunt se non per culpam propriam ea esse privatos, contra: Immunitas a culpa dolorem poenae non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propria culpa exhaeredatur, vel mutilatur, propter hoc minus dolet; ergo etiam quamvis ejusmodi animae non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. PRAETEREA. Sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adae: sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur praemium vitae aeternae; ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adae aeterna vita privantur.

5. PRAETEREA. Absentari a re amata non potest esse sine dolore: sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent; ergo cum ab eo sint in perpetuum separati, videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

SED CONTRA. Si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de poena: si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens: sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiae; ergo pueri vermem conscientiae habebunt; et sic non esset eorum poena mitissima, ut Augustinus dicit: si autem de poena dolerent, ergo cum poena eorum juste a Deo sit, voluntas eorum divinae justitiae obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur; ergo nullum dolorem sentient.

Praeterea. Ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat *(Epist. 85. et de Ira, lib. 2. cap. 6.)*, quod « perturbatio in sapientem non cadit »: sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata; ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *triplex* opinio. *Quidam* enim dicunt quod praedicti pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt: quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta, ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura. Et ideo *alii* dicunt quod in eis est perfecta cognitio eorum, quae naturali rationi subja-

cent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur, quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et praecipue sine spe recuperationis; unde poena eorum non esset mitissima: praeterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili ut exterius affligente non punientur, etiam interiorem dolorem non sentient, quia dolor poenae delectationi culpae respondet; unde delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab ejus poena excluditur. Et ideo *alii* dicunt quod cognitionem perfectam habebunt eorum, quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt, nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur; quod qualiter esse possit, videndum est. Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex, vel imperator, cum ei non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus dolor erit eis, quia amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuere proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur: et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam aeternam consecuti sunt; hoc est enim superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemietur: unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis, quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt, quae aliis similibus factae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam aeternam consequendam; non autem in pueris, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in 3. Ethic. *(cap. 4, vel 5.)* dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate deficiant homines, dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius *velleitas* quam *voluntas* debet dici; non enim aliquis illud vult simpliciter, sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium, vel membra corporis sui, quilibet est ordinatus; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpa sua, sive pro aliena, eis privetur: unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adae, ut Rom. 5. dicitur: unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati; immo ei conjunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. [*Nicolaius addidit quae sequuntur*].

Non tamen eo modo gaudebunt quo perperam intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam assignantes, quia nullum eis detrimentum naturae, nec peccatum originale agnoscebant: illorum enim sensus erat quod ejusmodi parvuli, quamvis absque baptismo decedentes, ab omni prorsus poena immunes ita essent, ac si Adamus non peccasset; quia peccatum ejus nihil in ipsius posteros, vel in ipsam naturam ex ipsius persona propagatam, corruptionis intulerat: et propterea tale gaudium parvulorum non distinguebant ab adultis, nisi quatenus isti pro bonis operibus actualiter a se factis aliquod singulare praemium reportarent, quod sub nomine regni coelorum, a quo Christus non baptizatos excludebat, significatum intelligebant. Gaudium autem naturale dumtaxat hic ponitur, quod poenam damni, vel carentiam visionis beatificae, non excludit.

INDEX QUAESTIONUM

QUAE IN HOC TERTIAE PARTIS SUPPLEMENTO CONTINENTUR

I. De partibus poenitentiae in speciali, et primo de contritione . . . . . Pag. 15
II. De objecto contritionis. 18
III. De quantitate contritionis 24
IV. De tempore contritionis 28
V. De effectu contritionis 32
VI. De confessione, quoad ejus necessitatem 35
VII. De confessionis quidditate 43
VIII De ministro confessionis. 46
IX. De qualitate confessionis 57
X. De effectu confessionis. 62
XI. De sigillo confessionis 66
XII. De satisfactione, quad eius quiddita-tem 72
XIII. De satisfactionis possibilitate. . . . 77
XIV. De qualitate satisfactionis 80
XV. De his per quae fit satisfactio. . . . 87
XVI. De suscipientibus sacramentum poenitentiae. 91
XVII. De potestate clavium 94
XVIII. De effectu clavium. 99
XIX. De ministris clavium 105
XX. De his, in quos usus clavium exerceri potest 111
XXI. De excommunicationis definitione, congruitate, et causa 115
XXII. De his qui possunt excommunicare, et excommunicari 120
XXIII. De participatione cum excommunicatis. 125
XXIV. De absolutione ab excommunicatione 128
XXV. De indulgentia secundum se 131
XXVI. De his qui possunt indulgentias facere 136
XXVII. De his, quibus valent indulgentiae 140
XXVIII. De solemni ritu poenitentiae . . 143
XXIX. De sacramento extremae unctionis quantum ad ipsius essentiam, et institutionem. 146
XXX. De effectu hujus sacramenti. . . . 156
XXXI. De ministro hujus sacramenti. Pag 159
XXXII. Quibus hoc sacramentum conferri debeat, et in qua parte corporis . . . 161
XXXIII. De iteratione hujus sacramenti . 166
XXXIV. De sacramento ordinis quoad ejus essentiam, et ejus partes. 168
XXXV. De effectu hujus sacramenti . . . 173
XXXVI. De qualitate suscipientium hoc sacramentum. 178
XXXVII. De distinctione ordinum, et eorum actibus, et characteris impressione . . 184
XXXVIII. De conferentibus hoc sacramentum 193
XXXIX. De impediment s hujus sacramenti 196
XL. De his quae sunt annexa sacramento ordinis. 202
XLI. De sacramento matrimonii, inquantum est in officium naturae. 211
XLII. De matrimonio, inquantum est sacramentum 217
XLIII. De matrimonio quantum ad sponsalia. 222
XLIV. De matrimonii definitione. 228
XLV. De consensu matrimonii secundum se 231
XLVI. De consensu, cui advenit juramentum, vel copula carnalis. 237
XLVII. De consensu coacto, et conditionato 240
XLVIII. De objecto consensus. 246
XLIX. De bonis matrimonii. 249
L. De impedimentis matrimonii in generali 258
LI. De impedimento erroris 261
LII. De impedimento conditionis servitutis 265
LIII. De impedimento voti, et ordinis . . 271
LIV. De impedimento consanguinitatis . . 277
LV. De impedimento affinitatis. 287
LVI. De impedimento cognationis spiritualis 299
LVII. De cognatione legali, quae est per adoptionem. 306
LVIII. De impedimentis frigiditatis, maleficii, furiae, vel amentiae, incestus, et defectus aetatis. 310

LIX. De disparitate cultus, quae matrimonium impediat . . . . . Pag. 317
LX. De uxoricidio 327
LXI. De impedimento matrimonii, quod est votum solemne. 330
LXII. De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio. 333
LXIII. De secundis nuptiis 341
LXIV. De annexis matrimonio, et primo de debiti redditione 343
LXV. De pluralitate uxorum. 353
LXVI. De bigamia, et irregularitate ex ea contracta. 363
LXVII. De libello repudii 369
LXVIII. De filiis illegitime natis. 377
LXIX. De his quae spectant ad resurrectionem, et primo de loco animarum post mortem 380
LXX. De qualitate animae exeuntis a corpore, et poena ei inflicta ab igne corporeo 391
LXXI. De suffragiis mortuorum 401
LXXII. De oratione respectu sanctorum, qui sunt in patria. 422
LXXIII. De signis quae judicium praecedent 429
LXXIV. De igne ultimae conflagrationis . 433
LXXV. De resurrectione 446
LXXVI. De causa resurrectionis. 452
LXXVII. De tempore, et modo resurrectionis 457
LXXVIII. De termino a quo resurrectionis. 463
LXXIX. De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate. 468
LXXX. De integritate corporum resurgentium. 475
LXXXI. De qualitate resurgentium. . . . 485
LXXXII. De impassibilitate corporum beatorum resurgentium. 490
LXXXIII. De subtilitate corporum beatorum . . . . . Pag. 499
LXXXIV. De agilitate corporum beatorum 511
LXXXV. De claritate corporum beatorum. 519
LXXXVI. De conditionibus corporum damnatorum resurgentium. 523
LXXXVII. De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum, et demeritorum 528
LXXXVIII. De judicio generali, tempore, et loco, in quo fiet. 533
LXXXIX. De judicantibus, et judicatis in judicio generali 539
XC. De forma judicis venientis ad judicium 549
XCI. De qualitate mundi post judicium. . 554
XCII. De visione divinae essentiae per comparationem ad beatos 567
XCIII. De sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus 583
XCIV. De modo quo sancti se habebunt erga damnatos 587
XCV. De dotibus beatorum 590
XCVI. De aureolis 600
XCVII. De poena damnatorum. 622
XCVIII. De voluntate, et intellectu damnatorum 631
XCIX. De misericordia et justitia Dei respectu damnatorum 639

APPENDIX.

I. De existentia purgatorii. . . . . Pag. 649
II. De qualitate animarum quae in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus poenam, expiantur 652
III. De qualitate animarum quae cum originali peccato solo ex hac vita decedunt 660

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

GTU Library
[redacted]
G
3 2400 00070 1692